THE POLITICS OF POSTANARCHISM

Saul Newman

Perhaps Publishing, 2026

THE POLITICS OF POSTANARCHISM
Saul Newman

Diterjemahkan dari:
Saul Newman, *The Politics of Postanarchism*
(Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010).

Penerjemah:
Wahyu Hidayatulloh

Penyunting & Pemerikasa Aksara:
Dara Prishafa & Vipaldi Desta

Perancang Sampul:
Mikdadul Akmal

Penata Isi:
Vipaldi Desta

Diterbitkan oleh **Perhaps Publishing**.
Cetakan pertama, Januari 2026.

+ 270 hlm, 13 x 19 cm

Anti-Copyright

Penerbit melepaskan semua klaim hak cipta (ekonomi dan moral); karya ini bebas digunakan, disebarkan, dibajak, maupun dihancurkan.

Instagram: _perhapspub

perhapspub@riseup.net
perhapspub.noblogs.org

Untuk seluruh tahanan anarkis.
Dan semua yang merasa terpenjara.

DAFTAR ISI

CATATAN PENERBIT ix

PENDAHULUAN 1
Politik Anti-Politik 6
Otonomi Politik 11
Struktur Buku 17

BAB I: Eutanasia Pemerintahan: Anarkisme Klasik 21
Mendefinisikan Anarkisme: Kebebasan-Setara 28
Kritik terhadap Pemerintahan 35
Melegitimasi Kekuasaan 42
Demokrasi dan Negara 46
Properti dan Kesetaraan 51
Pemberontakan Masyarakat Melawan Negara 54
Objek Sosial Rasional 56
Anarkisme dan Utopianisme 60

BAB II: Anarki yang Dinobatkan: Menuju Ontologi Postnarkis 63
Postmodernitas dan Kritik terhadap Fondasionalisme 67
An-Archy: Anarkisme Tanpa Fondasi 70
Anarki Etis 75
Memikirkan Kembali Anarkisme 82
Persoalan Utopia 96
Postanarkisme: Politik Anti-Politik 100

BAB III: Gangguan kekanak-kanakan (An Infantile Disorder): Anarkisme dan Marxisme 103
Marx dan Kaum Anarkis 105
Kepentingan Kelas atau Otonomi Relatif? 106
Teori Anarkis tentang Negara 108
Negara Transisional 114
Partai dan Kelas 119

Sayap kiri Libertarian 122
Post-Marxism 127
Politik Kedaulatan 132
Otonomi Politik atau Politik Otonomi? 140

BAB IV: Cakrawala Anarki: Politik Radikal di Bangun Marx 145
Tautan yang Terlupakan 147
Negara dan Partai 151
Dilema Politik Radikal 160
Subjektivitas Melampaui Kelas? 165
Rakyat atau Massa 171
Peristiwa dan Temporalitas Politik dalam Perjuangan 182
Kekerasan Revolusioner dan Teror 186

BAB V: Membahas Postanarkisme: Ontologi, Etika, dan Utopia 193
Poststrukturalisme dan Anarkisme 195
Anarkisme Sosial atau Anarkisme Gaya Hidup? 199
Ontologi 'Ekologi Sosial' 207
Anarkisme sebagai Primitivisme 215
Etika Postanarkisme 221
Apakah Anarkisme Sebuah Utopia? 228
Kesimpulan 231

BAB VI: Kesimpulan: Postanarkisme dan Politik Radikal Hari Ini 233
Tatanan Kekuasaan: Keamanan, Perbatasan, Biopolitik 237
Memikirkan Sisi Luar 243
Gerakan dan Organisasi 245
Anarki Demokratis yang Akan Datang 251
Penutup 255

BIBLIOGRAPHY 258

TENTANG PENULIS 271

CATATAN PENERBIT

Tidak ada urgensi dan harapan apa pun dalam penerbitan buku ini, terlepas dari kenyataan bahwa kami tidak terlalu peduli dengan "politik anarkis." Terlepas dari penilaian kami yang lebih baik, kami telah menerjemahkan naskah ini untuk dipublikasikan, sebagai upaya untuk menampilkan 'postanarkisme' dalam kelompok studi kami. Itu bukan sesuatu yang ingin kami tulis atau kasus yang ingin kami buat.

Waspadalah terhadap teman! Publikasi anarkis adalah segregasionis (suku) -dan dengan demikian menguraikan masalah yang kami tidak sedang mencoba untuk memperbaikinya. Selain itu, mereka membaca apa pun yang mereka inginkan ke dalam argumen (yaitu, klaim bahwa ini adalah makalah 'poststrukturalis', sebagai kasus untuk penolakannya, yang dengan **tegas** tidak!).

Kami publikasikan ini, bagi siapa saja yang tertarik untuk membacanya. Fuck You!

Asosiasi Bebas Api Otonom

Bakar Penjara!

X
ELVA

PENDAHULUAN

Mengapa tertarik pada anarkisme hari ini? Mengapa tertarik pada tradisi politik yang paling sesat, yang keberadaannya samar-samar di pinggiran politik revolusioner telah menyebabkan banyak orang menolaknya sebagai bentuk penyakit mental ideologis?

Klaim sentral anarkisme bahwa kehidupan dapat dijalani tanpa negara, tanpa otoritas terpusat -telah menjadi kutukan tidak hanya bagi pemahaman politik arus utama -yang membawa warisan tradisi kedaulatan, tetapi juga bagi bentuk-bentuk politik radikal dan revolusioner lainnya, yang melihat negara sebagai alat yang berguna untuk mentransformasi masyarakat.

Anarkisme sering kali kekurangan koherensi ideologis dan politik dari tradisi politik lainnya. Meskipun ada sejumlah pemikiran tertentu yang disatukan di sekitar prinsip-prinsip anti-otoritarianisme dan egalitarianisme, anarkisme selalu heterodoks dan menyebar; meskipun memiliki eksponen-eksponen kuncinya, anarkisme tidak terbentuk di sekitar nama tertentu, tidak seperti Marxisme. Terlepas dari keaslian mengejutkan dari beberapa pemikir anarkis klasik - tujuan saya dalam buku ini adalah untuk menyoroti sebuah inovasi teoretis. Para anarkis biasanya lebih peduli pada praktik revolusioner daripada teori.[1] Selain itu, meskipun anarkisme secara historis memiliki pengaruh tertentu pada gerakan pekerja, serta pada perjuangan radikal lainnya, anarkisme tidak sehegemonik Marxisme

[1] Memang, anarkisme pada saat-saat tertentu dicirikan oleh semacam anti-teori radikal. Errico Malatesta, misalnya, melihat anarkisme sebagai praktik pemberontakan langsung, dan bersikap kritis terhadap upaya untuk mengubahnya menjadi proyek teoretis dan ilmiah. Lihat kritiknya terhadap Kropotkin dalam *Errico Malatesta: His Life & Ideas*, Vernon Richards (ed.) (London: Freedom Press, 1993), hlm. 41.

secara politik. Anarkisme telah berkobar dalam kilatan pemberontakan yang cemerlang -pemberontakan dan proyek otonom sepanjang abad kesembilan belas dan kedua puluh - sesuatu yang juga meredup dengan cepat, atau lebih tepatnya telah ditindas secara brutal.

Namun, terlepas dari kekalahan ini, dan terlepas dari marginalitas anarkisme, kita mungkin dapat menunjuk pada apa yang bisa disebut sebagai 'invarian anarkis':[2] keinginan berulang untuk hidup tanpa pemerintahan yang menghantui imajinasi politik. Penolakan terhadap otoritas politik atas nama kesetaraan dan kebebasan akan selalu menjadi bagian dari kosakata emansipasi. Seseorang dapat melihat ekspresi dari keinginan ini sekarang dalam perjuangan kontemporer melawan kapitalisme global, yang juga merupakan perjuangan untuk otonomi. Visi anarki -kehidupan tanpa pemerintahan yang bagi tradisi kedaulatan adalah mimpi buruk pamungkas, adalah aspirasi abadi dari tradisi radikal. Maka, tujuan sentral saya dalam buku ini adalah untuk menegaskan tempat anarkisme sebagai horizon sejati politik radikal.

Ini adalah klaim yang berani. Anarkisme akan dianggap utopis oleh banyak orang, bahkan sebagian besar dari kelompok kiri politik. Namun, ada dimensi utopis yang tak terhindarkan dalam politik radikal; memang, inilah yang membuatnya radikal. Saya akan berargumen bahwa utopisme -atau artikulasi tertentu darinya -haruslah ditegaskan daripada disangkal. Selain itu, kita harus ingat bahwa masyarakat yang terdiri dari asosiasi bebas tanpa negara juga merupakan impian Marx. Anarkisme mewujudkan ekspresi paling radikal dari prinsip-prinsip kebebasan dan kesetaraan, memberitakan ketidak-pisahan keduanya, sekaligus menunjukkan bahwa keduanya tidak dapat diwujudkan secara memadai dalam

[2] Saya berutang istilah ini kepada Benjamin Noys. Lihat 'Anarchy withoutAnarchism'(Oktober2006),tersediadi,http://leniency.blogspot.com/2009/06/anarchywithoutanarchism.html.

kerangka kerja statis: baik kebebasan maupun kesetaraan dibatasi dengan cara yang berbeda oleh negara. Menurut anarkisme, demokrasi juga tidak dapat benar-benar dipahami dalam lingkup negara. Demokrasi yang merupakan motor untuk menghasilkan artikulasi baru dan radikal dari kesetaraan dan kebebasan -selalu melampaui batasan negara dan menentang prinsip kedaulatan negara itu sendiri. Namun, bagi kaum anarkis, demokrasi harus lebih dari sekadar aturan mayoritas, karena ini dapat mengancam kebebasan individu. Sebaliknya, demokrasi harus dibayangkan sebagai demokrasi singularitas.

Karena alasan-alasan ini, anarkisme adalah sentral bagi politik emansipasi; bahkan, ia dapat dilihat sebagai kompas sejati politik radikal. Ini juga merupakan pandangan saya bahwa anarkisme memiliki pelajaran penting untuk diajarkan kepada bentuk-bentuk politik lain. Anarkis, misalnya, menyoroti inkonsistensi utama liberalisme: bahwa kebebasan dan hak-hak individu tidak dapat diungkapkan dengan baik dalam tatanan negara, meskipun ada pemeriksaan dan keseimbangan institusional yang seharusnya menahan kekuasaan negara. Politik keamanan dan hak prerogatif, yang selalu menjadi bagian dari liberalisme, kembali ke Locke, pada akhirnya mengintensifkan kekuatan negara dan dengan demikian menimbulkan ancaman terhadap kebebasan individu. Liberalisme selalu kandas pada proyek yang mustahil untuk mendamaikan kebebasan dan keamanan. Selanjutnya, anarkis menunjukkan bahwa upaya liberalisme untuk membenarkan otoritas negara melalui gagasan persetujuan dan kontrak sosial adalah trik sulap yang tidak meyakinkan dan bahwa, oleh karena itu, negara tetap merupakan pemaksaan kekuasaan yang tidak sah. Namun, ada dimensi anarkis dalam liberalisme: sebuah momen pemberontakan dalam filosofi politik Locke, misalnya, atau dalam libertarianisme radikal yang ditemukan dalam pemikiran J. S. Mill. Anarkisme dapat dilihat sebagai sisi liar liberalisme, yang berusaha memperluas ranah kebebasan

individu, sambil menunjukkan bahwa ini hanya dapat diwujudkan tanpa adanya negara dan di tengah kesetaraan sosial dan ekonomi.

Kepada kaum sosialis, anarkis mengajarkan pelajaran penting bahwa kesetaraan sosial tidak dapat dicapai dengan mengorbankan kebebasan; bahwa *trade-off* ini tidak hanya melanggar kebebasan dan otonomi individu, tetapi juga melanggar, dengan cara yang berbeda, kesetaraan itu sendiri. Hal ini karena kesetaraan yang dipaksakan secara koersif pada individu memerlukan mekanisme kekuasaan otoriter, dan dengan sendirinya merupakan bentuk ketidaksetaraan, hubungan hierarkis komando dan kepatuhan yang mengolok-olok gagasan kesetaraan itu sendiri. Kesetaraan tidak berarti dan kontradiktif kecuali orang dapat menentukannya secara bebas untuk diri mereka sendiri, tanpa campur tangan dari aparat negara yang terpusat. Anarkis Rusia abad kesembilan belas, Mikhail Bakunin, dalam perdebatan dengan Marx di Internasional Pertama, memperingatkan bahwa jika negara itu sendiri tidak dihancurkan dalam revolusi sosialis, akan muncul kediktatoran birokrat dan ilmuwan yang akan memerintah petani dan pekerja, memaksakan tirani baru -sebuah prediksi yang dikonfirmasi dalam pengalaman revolusi Bolshevik.

Kita telah melihat dalam waktu belakangan ini runtuhnya dua ideologi yang bersaing ini. Liberalisme politik -sejauh ia pernah ada sebagai sesuatu selain teori -telah terkikis tidak hanya oleh fundamentalisme pasar (neoliberalisme), di mana pasar mencakup ruang politik, tetapi juga oleh politik keamanan, di mana logika totaliter darurat dan kontrol telah menggantikan bahasa hak, kebebasan, dan akuntabilitas kekuasaan. Liberalisme telah dilahap oleh keturunannya sendiri, keamanan dan pasar. Mengenai sosialisme, bentuk Marxis revolusioner sebagian besar telah didiskreditkan oleh pengalaman Uni Soviet, dan bentuk sosial demokrat parlementernya, dalam membayangkan bahwa ia dapat meredam gairah dingin

pasar kapitalis, telah berakhir dengan kapitulasi mutlak padanya.

Namun, dalam mempertimbangkan apakah anarkisme dapat menawarkan semacam alternatif terhadap ideologi-ideologi ini, kita harus mengajukan pertanyaan: apa itu anarkisme sebagai bentuk politik? Apakah ada teori politik anarkis yang sebenarnya? Apakah anarkisme lebih dari sekadar penolakan otoritas politik, dorongan pemberontakan, atau 'dorongan untuk menghancurkan' Bakunin yang terkenal -betapapun berharganya hal-hal tersebut? Apakah anarkisme memiliki sesuatu yang berbeda untuk ditawarkan pada pemikiran politik? Pertanyaan ini, bagaimanapun, memunculkan paradoks tertentu dalam anarkisme, karena anarkisme selalu menganggap dirinya sebagai anti-politik. Anarkisme secara sadar mengupayakan penghapusan politik, dan telah membayangkan semacam oposisi *Manichean* antara prinsip sosial yang dibentuk oleh hukum alam, dan kondisi moral yang merupakan tatanan kekuasaan yang tidak alami. Oleh karena itu, penghapusan negara dilihat sebagai penghapusan politik itu sendiri, pemberontakan sosial melawan politik. Jika demikian, bisakah anarkisme tetap dianggap sebagai politik? Ya -karena sambil menyerukan penghapusan politik, anarkis seperti Bakunin dan Kropotkin juga membahas strategi revolusioner, organisasi dan mobilisasi massa, program politik, dan bentuk masyarakat pasca-revolusioner, yang semuanya, tentu saja, adalah pertanyaan politik. Ketegangan, yang sentral bagi anarkisme, antara anti-politik dan politik dengan demikian menghasilkan pergeseran politik dari kerangka kerja negara. Maka, tantangan sentral dari buku ini adalah untuk memikirkan apa arti politik di luar tatanan ontologis kedaulatan negara.

Politik Anti-Politik?

Oleh karena itu, kita harus mengakui bahwa anarkisme bukan hanya anti-politik -ia juga merupakan politik. Mari kita rumuskan anarkisme, sebagai politik anti-politik. Namun, formulasi ini menimbulkan kesulitan konseptual tertentu bagi anarkisme klasik. Kita harus menyelidiki lebih dekat makna *aporia* ini: apa arti politik dalam konteks anti-politik, dan apa arti anti-politik dalam konteks politik? Pembatasan dan batasan macam apa yang diterapkan satu sisi dari formulasi ini pada sisi lainnya; dan kemungkinan macam apa yang dibukanya untuk sisi lainnya?

Postanarkisme dapat dilihat sebagai eksplorasi momen aporetik dalam anarkisme. Postanarkisme bukanlah bentuk politik tertentu; ia tidak menawarkan program atau arahan aktual. Ia bahkan bukan teori politik tertentu. Postanarkisme juga tidak boleh dipandang sebagai pengabaian atau gerakan melampaui anarkisme; ia tidak menandakan 'menjadi setelah' anarkisme. Sebaliknya, postanarkisme adalah proyek untuk meradikalisasi dan memperbarui politik anarkisme -memikirkan anarkisme sebagai politik.

Mari kita pahami postanarkisme sebagai semacam dekonstruksi. Bagi Derrida, dekonstruksi adalah 'metodologi' yang bertujuan untuk mempertanyakan dan mengungkap hierarki konseptual, oposisi biner, dan aporia dalam filsafat -yakni momen-momen inkonsistensi dan kontradiksi diri di dalamnya. Ini adalah operasi yang terjadi di horizon 'penutupan metafisika' (*la cloture de la metaphysique*), dan tujuannya adalah untuk mengungkap apa yang Derrida sebut sebagai metafisika kehadiran (*metaphysics of presence*) yang terus menghantui wacana filosofis. Dalam meruntuhkan metafisika kehadiran ini, pembacaan dekonstruktif menunjukkan bahwa tidak ada konsep yang merupakan kesatuan yang utuh atau mandiri: identitasnya selalu bergantung pada istilah lain yang disangkal,

dan kehadirannya pada saat yang sama menggoyahkan istilah dominan.[3] Namun, seperti yang dijelaskan Derrida, dekonstruksi tidak boleh dianggap sebagai pelanggaran sederhana terhadap filsafat:

> *Tidak ada pelanggaran, jika yang dimaksud adalah pendaratan murni dan sederhana ke dalam wilayah di luar metafisika... Kini, bahkan dalam agresi atau pelanggaran, kita bersekutu dengan kode yang terkait erat dengan metafisika, sedemikian rupa sehingga setiap gerakan pelanggaran mengurung kita kembali -justru dengan memberi kita pegangan pada penutupan metafisika -di dalam penutupan itu sendiri. Tetapi, melalui pekerjaan yang dilakukan di satu sisi dan sisi lain batas, bidang di dalam termodifikasi, dan pelanggaran dihasilkan yang karenanya tidak hadir sebagai suatu fait accompli (fakta yang sudah selesai).*[4]

Demikian pula, postanarkisme bukanlah pelanggaran atau gerakan di luar istilah-istilah anarkisme; ia tidak meninggalkan anarkisme tetapi, sebaliknya, bekerja di dalamnya sebagai keterlibatan yang konstan dengan batas-batasnya, memanggil momen *outside* (luar) untuk memikirkan kembali dan mentransformasi batas-batas ini. Dengan melakukan itu, ia memodifikasi bidang diskursif anarkisme tanpa benar-benar meninggalkannya.

Terutama, postanarkisme mempertanyakan metafisika kehadiran yang terus menghantui anarkisme; ia berupaya untuk menggoyahkan fundasionalisme tempat bertumpunya wacana anarkisme klasik. Alat dekonstruktifnya adalah pemikiran post-strukturalis dan unsur-unsur teori psikoanalitik; alat-alat

[3] Lihat Jacques Derrida, *Positions*, terjemahan Alan Bass (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971), hlm. 57.
[4] Derrida, *Positions*, hlm. 12.

yang saya gunakan untuk mengembangkan kritik terhadap identitas esensialis dan fondasi ontologis yang mendalam. Seperti yang akan saya tunjukkan, beberapa kategori dan klaim sentral pemikiran anarkis klasik didasarkan pada prasangka yang secara teoretis tidak dapat dipertahankan lagi. Ini termasuk: konsepsi esensialis tentang subjek; universalitas moralitas dan akal, serta gagasan pencerahan umat manusia yang progresif; konsepsi tatanan sosial yang terbentuk secara alami (misalnya, oleh hukum alam) dan ditentukan secara rasional; pandangan dialektis tentang sejarah; dan positivisme tertentu, di mana sains dapat mengungkap kebenaran hubungan sosial. Ide-ide ini berasal dari wacana humanisme Pencerahan, yang sangat memengaruhi anarkisme abad kedelapan belas dan kesembilan belas. Klaim saya adalah bahwa ide-ide ini tidak lagi memiliki kekuatan penuh; bahwa ide-ide tersebut adalah bagian dari paradigma epistemologis tertentu, cara berpikir dan melihat dunia tertentu yang semakin bermasalah dan sulit dipertahankan. Ini tidak berarti bahwa Pencerahan sudah ketinggalan zaman, tetapi bahwa kecenderungan sentralnya harus dipertimbangkan kembali.

Namun, kritik postanarkis terhadap fundasionalisme tidak berarti bahwa kita harus meninggalkan politik emansipasi dan prinsip-prinsip kebebasan dan kesetaraan yang memotivasi anarkisme. Justru sebaliknya. Saya hanya berpendapat bahwa anarkisme hari ini tidak membutuhkan fondasi mendalam dalam sifat manusia serta pencerahan moral dan rasional untuk memajukan politik dan etika radikal kebebasan-setara (*equal-liberty*).

Jika kita menjelajahi ketegangan aporetik antara politik dan anti-politik sebagaimana berlaku pada anarkisme, kita melihat bahwa momen politik menghasilkan sejumlah kondisi bagi anarkisme. Politik menyarankan, misalnya, semacam keterlibatan dengan hubungan kekuasaan. Mengikuti wawasan Michel Foucault bahwa hubungan kekuasaan bersifat meresap dan merupakan pembentuk identitas, praktik, dan wacana

sosial, politik -bahkan politik radikal -adalah kegiatan yang dilakukan di dalam bidang yang terstruktur oleh kekuasaan. Namun, meskipun kita tidak pernah dapat sepenuhnya melampaui kekuasaan -karena akan selalu ada hubungan kekuasaan dalam bentuk apa pun di masyarakat mana pun -kita dapat secara radikal memodifikasi bidang kekuasaan ini melalui praktik kebebasan yang berkelanjutan. Selanjutnya, semua bentuk politik radikal -terutama anarkisme, yang mengklaim bahwa kekuasaan dan otoritas adalah tidak alami dan tidak manusiawi -harus menghadapi kemungkinan keterikatan psikis subjek terhadap kekuasaan, keinginan untuk otoritas dan dominasi diri yang diungkapkan oleh psikoanalisis mulai dari Freud hingga Reich. Oleh karena itu, jika masalah perbudakan sukarela (*voluntary servitude*) yang begitu sering diabaikan dalam teori politik radikal -ingin dilawan, revolusi melawan kekuasaan dan otoritas harus melibatkan revolusi mikro-politik yang terjadi pada tingkat hasrat subjek. Selain itu, penekanan pada momen politik dalam anarkisme akan menegaskan gagasan kontingensi dan peristiwa (*event*), dari-pada narasi revolusioner yang ditentukan oleh perkembangan rasional hubungan sosial atau hukum sejarah. Revolusi dan pemberontakan -bahkan yang mencari penghapusan negara - adalah peristiwa politik yang harus dibuat; spontanitas membutuhkan organisasi yang sadar dan mobilisasi politik.

Di mana kutub politik memaksakan batasan tertentu - realitas kekuasaan, bahaya perbudakan sukarela, atau kutub anti-politik? sebaliknya – ia adalah gerakan melampaui batas. Ini adalah signifikasi dari yang tak terbatas, dari horizon tanpa batas di mana segalanya mungkin. Ini adalah momen utopia, dan, dalam pengertian yang berbeda, juga momen etika. Seperti yang telah saya sarankan, anarkisme memiliki dimensi utopis yang penting, meskipun kaum anarkis klasik sendiri meng-klaim bukan utopis tetapi materialis dan rasionalis. Memang, beberapa elemen utopis -baik diakui atau tidak -adalah bagian penting dari setiap bentuk politik radikal; untuk menentang

tatanan saat ini, seseorang pasti memanggil imajinasi alternatif yang utopis. Namun, saya akan mencoba merumuskan pendekatan yang berbeda terhadap utopisme dalam buku ini: pentingnya membayangkan alternatif untuk tatanan saat ini bukanlah untuk menetapkan program yang tepat untuk masa depan, tetapi lebih untuk memberikan titik alteritas (*alterity*) atau eksterioritas (*exteriority*) sebagai cara untuk mempertanyakan batasan tatanan ini. Selain itu, kita harus memikirkan utopia dalam hal tindakan dalam pengertian segera, menciptakan alternatif di masa kini, pada titik-titik terlokalisasi, daripada menunggu revolusi. Utopia adalah sesuatu yang muncul dalam perjuangan politik itu sendiri.

Etika juga menyiratkan luar pada tatanan yang ada, tetapi dalam pengertian yang berbeda. Etika, sebagaimana saya memahaminya di sini, melibatkan pembukaan identitas, praktik, institusi, dan wacana politik yang ada kepada Liyan (*Other*) yang berada di luar istilah-istilah mereka. Etika lebih dari sekadar penerapan norma moral dan rasional -melainkan gangguan terus-menerus terhadap kedaulatan norma-norma, dan identitas serta institusi yang menarik legitimasi mereka darinya, atas nama sesuatu yang melebihi genggaman mereka. Yang penting, etika adalah apa yang mengganggu politik dari luar. Di sini saya akan mengembangkan pemahaman 'an-arkis' tentang etika yang sebagian saya ambil dari Emmanuel Levinas.

Intinya adalah, politik tidak dapat berjalan tanpa anti-politik, dan sebaliknya. Keduanya harus berjalan bersama. Harus selalu ada luar anti-politik, momen utopis dari keretakan dan kelebihan yang mengganggu batas-batas politik. Momen etis tidak dapat dikalahkan oleh dimensi politik, juga tidak dapat dipisahkan darinya seperti yang dipertahankan oleh beberapa orang seperti Carl Schmitt. Jika ada konsep politik, ia hanya dapat dipikirkan melalui ketegangan konstitutif tertentu dengan etika. Pada saat yang sama, anti-politik perlu diartikulasikan secara politis; perlu diwujudkan melalui perjuangan

dan keterlibatan aktual dengan berbagai bentuk dominasi. Harus ada cara untuk mengukur secara politis imajinasi anti-politik, melalui kemenangan, kekalahan, dan perolehan serta pembalikan strategis. Jadi, sementara anti-politik menunjuk pada transendensi tatanan saat ini, ia tidak bisa menjadi pelarian darinya -ia harus melibatkan perjumpaan dengan batas-batasnya, dan di sinilah politik berperan. Transendensi kekuasaan melibatkan keterlibatan aktif dengan kekuasaan, bukan penghindarannya; perwujudan kebebasan membutuhkan elaborasi praktik kebebasan baru yang berkelanjutan dalam konteks hubungan kekuasaan. Jadi kita dapat mengatakan bahwa ada keterikatan paradoks tertentu antara momen politik dan anti-politik dalam anarkisme; ketegangan produktif tertentu yang digunakan postanarkisme untuk merumuskan pendekatan baru terhadap politik radikal.

Otonomi Politik

Memang, dalam mengolah *aporia* antara politik dan anti-politik, postanarkisme mengarah pada pemahaman baru tentang 'yang politis' (*the political*). Di sini, Chantal Mouffe memberikan definisi yang berguna tentang *the political*, membedakannya dari politik (*politics*):

> *Dengan 'yang politis' (the political), saya merujuk pada dimensi antagonisme yang inheren dalam hubungan manusia, antagonisme yang dapat mengambil banyak bentuk dan muncul dalam berbagai jenis hubungan sosial. 'Politik' (Politics), di sisi lain, menunjukkan keseluruhan praktik, wacana, dan institusi yang berusaha menetapkan tatanan tertentu dan mengatur koeksistensi manusia dalam*

kondisi yang berpotensi konfliktual karena mereka dipengaruhi oleh dimensi 'yang politis'.[5]

Jadi, dalam konsepsi ini, *the political* dapat dilihat sebagai alam bawah sadar (*unconscious*) yang tertekan dari politik - dimensi antagonisme dan konflik di jantung hubungan sosial yang mengancam untuk menggoyahkan tatanan politik yang mapan, dan oleh karena itu harus dijinakkan (*domesticated*).

Konsepsi Mouffe tentang dimensi *the political* sebagai ranah antagonisme dan konflik berasal dari formulasi Schmitt tentang hubungan politik dalam hal oposisi kawan/lawan.[6] Ancaman eksistensial yang ditimbulkan terhadap identitas politik tertentu oleh sosok musuh, ancaman yang mengandaikan kemungkinan perang, dan yang menyatukan asosiasi kolektif dalam oposisi terhadap musuh ini, adalah apa yang membedakan, bagi Schmitt, hubungan politik dari hubungan lain, seperti ekonomi, agama, moralitas, dan etika.

Pemahaman tentang *the political* ini pada dasarnya bertentangan, dalam pandangan Schmitt, dengan liberalisme, yang merupakan upaya untuk menghindari atau menyangkal dimensi *the political*. Menurut Schmitt, liberalisme adalah anti-politik: dalam ketidakpercayaannya terhadap negara, ia menegasikan *the political*, menggantinya dengan masyarakat sipil, ranah kepentingan pribadi individu, hukum, ekonomi, moralitas, dan hak:

Terdapat kebijakan liberal dalam bentuk antitesis polemis terhadap negara, gereja, atau institusi lain yang membatasi kebebasan individu. Terdapat kebijakan liberal perdagangan, gereja, pendidikan, tetapi sama sekali tidak ada politik liberal, hanya kritik liberal terhadap politik.[7]

---

[5] Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000), hlm. 101.
[6] Lihat Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, terjemahan George Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press), 1996.
[7] Schmitt, *The Concept of the Political*, hlm. 70.

Kritik serupa dibuat oleh Schmitt terhadap anarkisme, yang juga dipandang sebagai anti-politik yang menentang negara politik atas nama sifat manusia yang pada dasarnya jinak: "Anarkisme Pribumi (*Indigenous anarchism*) mengungkapkan bahwa kepercayaan pada kebaikan alami manusia terkait erat dengan penolakan radikal terhadap negara."[8]

Bagaimana seharusnya pendekatan postanarkis menanggapi tantangan Schmitt? Apakah oposisi terhadap negara, yang merupakan inti dari anarkisme, menjadikannya liberalisme apolitis, di mana ranah kepentingan individu mengalahkan dimensi *the political*? Argumen saya, sebaliknya, adalah bahwa postanarkisme memberi kita konsepsi baru tentang otonomi *the political*, yang melampaui paradigma Schmittian maupun liberal.

Politik postanarkisme melampaui konsepsi Schmittian dengan bersikeras bahwa domain politik yang tepat bukanlah negara, tetapi ruang otonom yang mendefinisikan diri mereka dalam oposisi terhadapnya. Bagi Schmitt, negara-bangsa adalah lokus utama politik karena negaralah yang berdaulat yang memutuskan perbedaan kawan/lawan. Namun, dari perspektif postanarkis, negara sebenarnya adalah tatanan depolitisasi: negara adalah struktur kekuasaan yang mengontrol politik, mengatur, mengendalikan, dan menekan dimensi pemberontak yang tepat untuk *the political*; negara adalah pengabaian (*forgetting*) konflik dan antagonisme di dasar fondasinya sendiri.

Kritik terhadap pembatasan *the political* dalam tatanan negara ini juga berlaku pada Mouffe, yang, meskipun tampaknya merangkul gagasan antagonisme dan gangguan, terutama dengan gagasannya tentang demokrasi agonistik,[9] secara

[8] Schmitt, *The Concept of the Political*, hlm. 60.
[9] Lihat Mouffe, *The Democratic Paradox.*

implisit membatasi konflik ini pada kerangka negara nasional. Pendapat saya adalah bahwa agonisme demokratis, yang oleh Mouffe ditempatkan di dalam negara sebagai konflik mengenai batas inklusi dan eksklusi, sebenarnya mewujudkan dirinya hanya dalam oposisi terhadap negara.

Dengan demikian, berbicara tentang otonomi *the political*, seperti yang dilakukan Schmitt dan Mouffe, selalu memanggil gagasan politik otonomi: gagasan bahwa politik berusaha mendefinisikan ruang otonomi dari negara, ruang di mana orang dapat menentukan kehidupan mereka sendiri, bebas dari bayangan Leviathan yang menjulang. Postanarkisme menunjuk pada konsepsi otonomi *the political* yang berbeda, yang membalikkan tradisi neo-Hobbesian, serta Jacobin, dalam pemikiran politik, yang bagi mereka *the political* tidak lain adalah afirmasi negara.

Selanjutnya, postanarkisme menolak hiperpolitisasi politik ala Schmittian, yang berusaha mengosongkan etika dari domain politik. Seperti yang telah saya katakan, politik harus selalu dipikirkan dalam kaitannya dengan etika, sebagai sesuatu yang mengganggu kedaulatan politik (serta politik kedaulatan). Memang, momen etika bertindak untuk menahan *imperium* politik, pengisian ruang ontologis oleh politik -sesuatu yang tidak hanya mengarah pada nihilisme, tetapi juga pada depolitisasi yang paradoks, seolah-olah politik meluas ke mana-mana hingga kehilangan makna apa pun. Tidak mungkin ada politik murni atau total; atau jika ada, itu hanya dapat memiliki konsekuensi bencana. Intensifikasi *the political* mengancam untuk menghasilkan ruang yang tertutup, klaustrofobik, bahkan totalitarian di mana politik itu sendiri menghilang. Maka, secara paradoks, otonomi *the political* bergantung tidak pada pemisahannya dari domain etis tetapi pada keterlibatan konstan dan keterbukaannya terhadap etika. Konsepsi postanarkis tentang *the political* menekankan kesenjangan ontologis yang diperlukan dan konstitutif antara politik dan etika. Sama seperti Schmitt yang percaya bahwa ruang politik

negara-bangsa bertindak sebagai *katechon* atau penahan bagi *imperium* global dari rezim liberal baru humaniter dan hukum internasional,[10] saya berpendapat bahwa etika yang mewujudkan dimensi anti-politik (bukan apolitis) -bertindak sebagai *katechon* bagi politik.

Namun, dorongan anti-otoritarian dan penolakannya terhadap pemurnian politik, tidak menjadikan postanarkisme sebagai liberalisme. Meskipun postanarkisme mencakup momen anti-politik tertentu, dan meskipun ia berbagi kecurigaan terhadap otoritas negara dan penekanan pada kebebasan individu dengan liberalisme, ia tidak dapat disamakan dengan liberalisme. Dari sudut pandang postanarkis, liberalisme memang menundukkan *the political* pada tatanan ekonomi, moralitas, dan hukum -hal itu mengarah pada depolitisasi tertentu, di mana momen politik tindakan dan kontestasi ditelan oleh kepentingan pribadi dan keasyikan pasar masyarakat sipil. Memang, masalah dengan liberalisme adalah bahwa ia menaturalisasi masyarakat sebagai domain kebebasan individu dan pertukaran pasar, tanpa mengakui batasan yang dikenakan oleh yang terakhir pada yang pertama. Liberalisme juga menundukkan domain politik pada gagasan hak asasi manusia universal dan humaniter. Schmitt sepenuh-nya benar untuk curiga terhadap gagasan semacam itu, dengan mengatakan bahwa gagasan tersebut menyembunyikan bentuk imperialisme baru.[11] Pada saat yang sama, dapat dikatakan bahwa liberalisme tidak cukup anti-politik dalam arti bahwa ia tidak cukup menentang negara. Pujian liberalisme terhadap kebebasan individu dikontradiksikan oleh penerimaannya terhadap negara sebagai penjaga kebebasan ini. Jadi liberalisme, dari

[10] Lihat Carl Schmitt, *The* Nomos *of the Earth in the International Law of the* Jus Publicum Europeaum, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).

[11] Di sini Schmitt memanggil aforisme Proudhon, 'siapa pun yang memanggil kemanusiaan ingin menipu' (*The Concept of the Political*, hlm. 54). Memang, Schmitt sepenuhnya benar untuk menunjukkan bentuk-bentuk politik yang sangat illiberal yang secara historis didukung oleh kaum liberal (lihat hlm. 69).

perspektif postanarkis, tidak cukup politis, juga tidak cukup anti-politik.

Jelas di sini bahwa saya menggunakan istilah politis dan anti-politis dalam pengertian yang sangat berbeda dengan Schmitt. Seperti yang telah saya katakan, saya tidak setuju dengan Schmitt dalam melihat negara sebagai situs istimewa *the political*: *the political* adalah pembentukan ruang otonomi yang menjaga jarak dari negara, dan dengan demikian mempertanyakan prinsip kedaulatan negara itu sendiri. Pada saat yang sama, gagasan anti-politik mengacu pada momen etika dan utopia, di mana batas-batas realitas politik kita ditantang. Dan dalam pengertian ini, anti-politik juga menyiratkan bentuk keterlibatan politik. Salah satu masalah dengan konsepsi standar otonomi *the political* -tidak hanya milik Schmitt dan Mouffe, tetapi juga dalam pengertian yang berbeda, milik Hannah Arendt[12] -adalah bahwa mereka melupakan, atau secara aktif menyangkal, dimensi anti-politik ini. Anti-politik tidak boleh dikacaukan dengan ketidak-pedulian terhadap politik, dengan kepasifan yang tenang atau berpaling dari keterlibatan politik. Sebaliknya, anti-politik harus dilihat sebagai penolakan aktif terhadap batas-batas apa yang ada atas nama apa yang bisa ada -dan ini, tentu saja, adalah gestur yang sangat politis. Saya melihat anti-politik sebagai alam bawah sadar (*unconscious*) politik, dan, dalam pengertian ini, setiap konsepsi tentang *the political* harus mencakup *the anti-political* dan harus bergulat dengan hubungan paradoks antara istilah-istilah ini. Inilah sebabnya mengapa anarkisme yang politik anti-politiknya dieksplisitkan oleh postanarkisme - memberikan kita formulasi baru tentang otonomi *the political*.

[12] Lihat Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958).

Struktur Buku

Pada bab-bab selanjutnya, saya akan menguraikan pendekatan postanarkis terhadap *the political* melalui eksplorasi anarkisme dan tempatnya dalam teori politik.

Bab 1: Saya meninjau kembali anarkisme klasik dari para pemikir seperti Godwin, Bakunin, Proudhon, dan Kropotkin, menguji elemen kunci dari filosofi politik mereka: penolakan terhadap negara dan otoritas politik terpusat; skeptisisme tentang demokrasi, kontrak sosial, dan wacana legitimasi negara lainnya; serta kritik terhadap properti dan ketidaksetaraan. Saya berpendapat bahwa dorongan politik dan etika sentral anarkisme adalah hasrat untuk kebebasan-setara (*equal-liberty*), di mana dua prinsip kesetaraan dan kebebasan yang dalam teori liberal sering dipisahkan atau dianggap saling bertentangan -bagi kaum anarkis, secara tak terpisahkan terikat, menghidupkan dan memberi makna satu sama lain. Selanjutnya, saya menunjukkan bahwa anarkisme klasik didasarkan pada konsepsi tertentu tentang masyarakat dan prinsip sosial sebagai sesuatu yang secara inheren alami dan diatur secara rasional, yang berlawanan dengan kekuasaan dan otoritas, yang dipandang sebagai tidak alami dan merusak secara moral, dan intervensinya mengganggu fungsi alami masyarakat.

Bab 2: Bab ini mengeksplorasi masalah-masalah tertentu dengan konseptualisasi hubungan sosial ini. Saya terlibat dalam pemeriksaan paradigma humanis Pencerahan di mana anarkisme klasik dikandung, menunjukkan bahwa fondasi ontologis yang mendalam yang membentuk dasar filosofinya -fondasi dalam sifat manusia, penyelidikan ilmiah, dan rasionalitas serta moralitas yang immanen dari tubuh sosial yang terbentuk secara bebas -ada akhirnya bermasalah dan tidak stabil. Di sini saya mengembangkan konsep an-arki dari Levinas, serta pemikir Heideggerian, Reiner Schurmann: an-

arki menunjuk pada gangguan dan kemustahilan utama dari fondasi ontologis yang stabil, termasuk fondasi anarkisme itu sendiri. Saya berpendapat, bagaimanapun, bahwa momen an-arkis ini -yang juga merupakan momen etika -pada akhirnya tidak tidak konsisten dengan anarkisme, dan bahwa anarkisme dapat diartikulasikan kembali melalui an-arki untuk mengembangkan pemahaman postanarkis baru tentang subjektivitas politik, hubungan kekuasaan, etika, politik pemberontakan, dan utopia.

Bab 3: Saya menguji kembali perdebatan antara anarkisme dan Marxisme. Saya berpendapat bahwa anarkisme menyediakan teori alternatif kekuasaan negara, teori yang melihat negara sebagai dimensi politik yang sebagian besar otonom dan tidak dapat direduksi menjadi analisis kelas atau mode produksi yang dominan. Konseptualisasi alternatif negara ini -bersama dengan pendekatan yang berbeda terhadap pertanyaan tentang kelas, partai *vanguard*, dan teknologi -menyebabkan, selama abad kesembilan belas, perselisihan besar antara anarkis dan Marxis mengenai strategi revolusioner dan organisasi politik, sebuah kontroversi yang menjadi lebih signifikan hari ini dengan kelelahan (*exhaustion*) proyek Marxis-Leninis. Di sini saya mengembangkan pendekatan (post) anarkis terhadap otonomi *the political*, mengontraskannya dengan berbagai perspektif post-Marxis dan neo-Schmittian yang, menurut saya, tidak secara memadai mengatasi masalah kedaulatan negara.

Bab 4: Bab ini mengambil gagasan politik di luar negara, menunjukkan relevansi ide ini dengan pemikiran radikal kontinental hari ini. Oleh karena itu, tujuan bab ini adalah untuk menempatkan anarkisme dalam perdebatan di antara para pemikir kontinental seperti Alain Badiou, Jacques Rancière, Slavoj Žižek, serta Michael Hardt dan Antonio Negri. Saya akan menunjukkan bahwa banyak tema dan perhatian para pemikir ini -dengan politik di luar negara, subjektivitas politik di luar kelas, dan organisasi politik di luar

Partai -mencerminkan anarkisme yang tidak diakui. Saya menunjukkan, selanjutnya, bagaimana anarkisme dapat membuat intervensi penting di sekitar pertanyaan-pertanyaan ini. Di sinilah saya berpendapat bahwa politik radikal hari ini harus dipahami dalam hal keretakan (*rupture*) dengan tatanan yang ada, daripada muncul sebagai dimensi immanen di dalamnya. Namun, politik 'peristiwa' (*event*), yang disiratkan oleh gagasan keretakan ini, harus dipahami dengan cara yang menghindari bentuk revolusioner yang keras, teroris, dan berpotensi otoriter di masa lalu.

Bab 5: Saya terlibat dalam serangkaian perdebatan teoretis yang berbeda -pada kesempatan ini dengan para teoretikus anarkis kontemporer, yang pemikirannya, saya berpendapat, menunjukkan kesinambungan dengan anarkisme klasik. Memang, terlepas dari perbedaan substansial mereka, Murray Bookchin dan John Zerzan bersatu dalam penolakan mereka terhadap postmodernisme/poststrukturalisme, dan sebaliknya bergantung pada ontologi esensialis. Dalam menunjukkan keterbatasan pendekatan mereka, saya berusaha untuk lebih mengembangkan gagasan politik anarkisme -atau postanarkisme yang tidak mendasarkan dirinya pada identitas esensialis, proses perkembangan dialektis atau pada konsepsi organik tertentu dari tubuh sosial; sebaliknya, kemungkinan transformasi radikal harus dilihat sebagai momen-momen kontingen keterbukaan yang memutuskan gagasan tatanan yang ditentukan secara alami. Saya juga terlibat di sini lebih lengkap dengan pertanyaan etika, menanggapi tuduhan bahwa postanarkisme, yang menarik pengaruh tertentu dari filosofi eksistensialis Max Stirner, berujung pada nihilisme atau relativisme. Saya membangun konsepsi yang berbeda tentang tindakan etis dan praktik kebebasan yang tidak lagi bergantung pada identitas tetap dan kategori moral universal. Di sini, pertanyaan tentang utopia menjadi penting, tetapi dalam pengertian baru: tidak lagi sebagai penentu program perubahan politik revolusioner, atau sebagai idealisasi masyarakat pasca-

revolusioner di masa depan, tetapi sebagai momen keretakan dan heterogenitas.

Bab 6: Dalam bab terakhir, saya mengeksplorasi momen-momen utopis keretakan dan kontestasi ini saat mereka muncul di medan politik radikal hari ini, terutama dalam perjuangan melawan kapitalisme global. Saya berpendapat bahwa gerakan perlawanan yang beragam ini -kelompok pribumi, jaringan anti-kapitalis, aktivis lingkungan, gerakan anti-perang, dan sebagainya -pada akhirnya adalah perjuangan untuk otonomi; mereka membuka ruang politik baru, yang dicirikan oleh bentuk-bentuk organisasi 'anarkis', yang berada di luar tatanan ontologis kedaulatan negara, bahkan jika mereka memaksakan tuntutan pada negara. Selanjutnya, mereka juga dapat dilihat sebagai gejala rezim 'pasca-politik' saat ini dan defisit demokrasinya; dalam mengembangkan praktik politik dan struktur pengambilan keputusan yang baru, terdesentralisasi, dan non-otoriter, gerakan dan perjuangan ini memanggil pemahaman 'anarkis' baru tentang demokrasi yang tidak lagi terikat pada tatanan negara yang berdaulat. Argumen saya di sini, dan memang, di seluruh buku, adalah bahwa anarkisme tidak hanya membentuk horizon politik radikal hari ini dalam maksimalisasi politik dan etika kebebasan-setaranya, tetapi juga membentuk horizon utama demokrasi itu sendiri.

BAB I
Eutanasia Pemerintahan[13]: Anarkisme Klasik

Dalam pamflet radikalnya pada abad ketujuh belas, The New Law of Righteousness, Gerrard Winstanley menyatakan perang terhadap pengaturan politik dan sosial pada masanya. Atas nama kebebasan dan kesetaraan yang keras kepala (*intransigent*), ia mengecam ketidakadilan otoritas politik, kejahatan kepemilikan pribadi, dan dukungan ideologisnya dalam Gereja. Institusi dan mistifikasi yang merusak tersebut harus tunduk pada hukum yang lebih mendasar dan universal -hukum kesetetaraan (*equity*) -dan akan tersapu di hadapan visi komunis baru tentang masyarakat:

> *Ketika hukum kesetaraan universal ini muncul di setiap pria dan wanita, maka tidak seorang pun akan mengklaim makhluk apa pun dan berkata, Ini milikku, dan itu milikmu. Ini pekerjaanku dan itu pekerjaanmu. Tetapi setiap orang akan mengulurkan tangan mereka untuk menggarap bumi dan memelihara ternak, dan berkat bumi akan menjadi milik bersama bagi semua; ... Tidak akan ada tuan atas orang lain, tetapi setiap orang akan menjadi tuan atas dirinya sendiri, tunduk pada hukum kebenaran, akal, dan*

[13] Sebuah referensi pada kritik filosofis William Godwin terhadap pemerintahan dalam *Enquiry Concerning Political Justice*, di mana ia berbicara tentang kemenangan pemahaman rasional manusia atas ketidaktahuan, kelemahan, dan kepercayaan buta, kecenderungan yang diandalkan oleh pemerintah. Kemenangan seperti itu akan menghasilkan 'eutanasia sejati pemerintahan' (*the true euthanasia of government*), sesuatu yang diyakini Godwin seharusnya tidak dipandang dengan kekhawatiran yang tidak semestinya. Lihat hlm. 247–8 (Harmondsworth: Penguin, 1985 [1793]).

kesetaraan, yang akan bersemayam dan berkuasa di dalam dirinya, yang adalah Tuhan.[14]

Hukum kebenaran disahkan oleh Tuhan, tetapi akan diterapkan langsung oleh rakyat. Kesetaraan dan kebebasan sejati -masing-masing saling terkait -akan terwujud dalam eksperimen utopis kepemilikan bersama dan kehidupan serta pekerjaan komunal, di mana kepemilikan pribadi maupun otoritas pemerintah tidak akan diakui.[15] Hanya di lingkungan seperti itulah kebebasan dapat dibayangkan, di mana setiap orang dapat menjadi tuan atas dirinya sendiri. Hanya dalam masyarakat tanpa dominasi dan kesetaraan barulah kesalahan dunia akan diperbaiki, dan impian milenial komunitas sejati akan terwujud.

Visi radikal ini dapat dilihat sebagai bagian dari apa yang mungkin disebut sebagai 'invarian anarkis'. Dari gerakan milenarian dan sekte sesat -Anabaptis dari Munster, Taborites dari Bohemia -di Abad Pertengahan, hingga pemberontakan petani di seluruh Eropa pada abad kelima belas dan keenam belas, hingga para pelaut Kronstadt dan kolektif libertarian di Spanyol, hingga Zapatistas dan kaum anti-kapitalis di zaman kita -kita melihat politik sesat dibayangkan dan dilakukan. Ini adalah politik pemberontakan di mana ditegaskan hasrat untuk emansipasi total dari otoritas politik. Sementara pemberontakan ini terkadang mengekspresikan dirinya dalam bahasa agama, itu biasanya dari jenis antinomian -dengan kata lain, ia menolak hukum formal dan praktik agama yang mapan,

[14] *The New Law of Righteousness*. Dikutip dari George Woodcock, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Harmondsworth: Penguin, 1986), hlm.42.

[15] The Diggers atau The True Levellers, yang dipimpin oleh Winstanley, memang mencoba eksperimen semacam itu -yang paling terkenal adalah koloni di Bukit St George di Surrey pada tahun 1649. Lihat Fenner Brockway, *Britain's First Socialists: the Levellers, Agitators and Diggers of the English Revolution* (London: Quartet Books, 1983).

sebaliknya menganjurkan kebebasan individu dan ekspresi diri.[16] Ini bersifat anarkis karena ia mengekspresikan aspirasi untuk hidup yang tidak diorganisasi oleh pemerintah pusat, hukum, kepemilikan pribadi, atau agama formal, dan di mana pengaturan sosial dapat ditetapkan secara sukarela dan tanpa paksaan. Karena ia menolak prinsip pemerintahan dan otoritas politik, politik semacam itu justru sesat (*heretical*) -ia bertentangan dengan seluruh tradisi politik dan pemikiran politik yang mempertahankan bahwa kita tidak dapat berjalan tanpa kedaulatan.

Buku ini adalah eksplorasi anarkisme sebagai kesesatan politik (*political heresy*), sebagai filosofi dan praktik politik heterodoks yang dianimasikan oleh hasrat pemberontakan, energi utopis, dan penolakan mendasar terhadap otoritas politik. Anti-otoritarianisme inilah yang membedakan anarkisme dari sebagian besar, jika tidak semua, filosofi politik lainnya. Dalam pengertian ini, ia tidak dapat direduksi menjadi kombinasi liberalisme dan sosialisme, meskipun ia mengambil dan meradikalisasi unsur-unsur doktrin-doktrin ini. Sementara anarkisme tampaknya berbagi dengan liberalisme penekanan pada kebebasan individu dan penentuan nasib sendiri, ia mengungkap dalam hal ini inkonsistensi liberalisme itu sendiri: otonomi individu tidak dapat diwujudkan dalam kondisi ketidaksetaraan, juga tidak di bawah kekuasaan kepemilikan pribadi. Juga tidak dapat diwujudkan melalui negara dan hukum. Sementara liberalisme selalu mengklaim sebagai pembawa standar kebebasan individu, ia juga merupakan ideologi keamanan: kebebasan individu harus dijaga dan dilindungi, dipagari dari nafsu dan dorongan agresif orang lain,

[16] Memang, Engels percaya bahwa wacana teologis Kristen revolusioner Jerman abad keenam belas, Thomas Muntzer, adalah semacam kedok untuk panteisme yang lebih radikal dan bahkan ateisme, serta militansi komunis. Pemberontakannya melawan Gereja, monarki, dan bangsawan feodal adalah ekspresi dari perjuangan kelas - perjuangan kaum tani-proletariat melawan kondisi eksploitasi ekonomi dan dominasi politik mereka. Lihat Friedrich Engels, *The German Revolutions: the Peasant War in Germany* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967), hlm. 46.

dan keamanan ini hanya dapat disediakan oleh negara berdaulat dan melalui penerapan hukum. Sementara bagi kaum liberal, kebebasan harus datang dengan keamanan, bagi kaum anarkis, keamanan selalu memusuhi kebebasan: keamanan adalah topeng untuk dominasi politik; ia mengambil logikanya sendiri dan mengembangkan hak prerogatifnya sendiri, terlepas dari pemeriksaan dan keseimbangan liberal. Memang, kebebasan individu dan keamanan negara pada akhirnya adalah prinsip-prinsip yang tidak dapat didamaikan dan antagonistik. Dapat diperdebatkan bahwa kontradiksi dalam rasionalitas politik liberal ini sedang diekspos secara kejam hari ini saat negara modern mengamankan dirinya sendiri atas nama 'Perang Melawan Teror'.

Adapun sosialisme, sebuah tradisi yang dalam beberapa hal lebih dekat dengan anarkisme, kadang-kadang mengorbankan kebebasan demi prinsip kesetaraan. Anarkis berbagi dengan sosialis hasrat akan kesetaraan ekonomi dan sosial, tetapi tidak dengan mengorbankan kebebasan dan otonomi individu. Selalu ada kecenderungan otoriter dan sentralis dalam sosialisme -dari kesediaan Marx dan Engels untuk menggunakan dan mengin-tensifkan kekuasaan negara di periode revolusioner, hingga 'sentralisme demokratis' dan politik vanguard Lenin, hingga fetisisme statis dan parlementer dari sosialis reformis dan sosial demokrat. Seperti yang akan kita lihat, keberatan utama yang diajukan anarkis terhadap sosialisme -baik dalam varian Marxis revolusioner maupun demokratis -adalah bahwa sosialisme sering mengabaikan bahaya kekuasaan politik dan otoritas negara. Dan akhir yang memalukan bagi sosialisme hari ini! Setelah runtuhnya proyek Komunis negara di Uni Soviet dan di tempat lain, dan setelah layunya model negara kesejahteraan di Barat, partai-partai yang disebut sosialis hari ini tidak memiliki hal yang lebih baik untuk dilakukan selain mendamaikan diri mereka dengan persyaratan pasar global. Mungkin perlu dicatat bahwa dalam hal ini mereka tampaknya mengambil kesenangan yang cukup besar.

Jadi, sementara anarkisme beresonansi dengan aspek-asumsi tertentu dari liberalisme dan sosialisme, ia juga merupakan tradisi pemikiran politik yang berbeda -tradisi yang akan diuraikan lebih lanjut dalam bab ini. Pada saat yang sama, saya ingin menyarankan bahwa anarkisme dapat dilihat sebagai horizon pamungkas dari semua bentuk politik radikal. Yang saya maksud dengan ini adalah bahwa karena anarkisme menggabungkan kebebasan dan kesetaraan hingga tingkat yang paling mungkin, ia berfungsi sebagai titik akhir atau kondisi batas bagi politik emansipasi. Semua bentuk politik radikal -termasuk sebagian besar bentuk revolusioner sosialisme dan Marxisme -bercita-cita, secara sadar atau tidak sadar, baik terwujud atau tidak terwujud, pada semacam anarkisme -bahkan jika dipahami hanya dalam pengertian utopis. Misalnya, masyearakat pasca-revolusioner yang digambarkan oleh Marx dan bahkan Lenin -masyarakat komunis dengan kelimpahan dan kebebasan, dibebaskan dari kerja paksa, properti, dan pemerintahan terpusat, di mana 'perkembangan bebas dari masing-masing adalah syarat bagi perkembangan bebas dari semua'[17] -justru adalah masyarakat anarkis, dan hampir tidak dapat dibedakan dari banyak aspirasi pemikir dan revolusioner anarkis. Perayaan Engels terhadap demokrasi radikal dan terdesentralisasi dari Komune Paris tahun 1871, dicerminkan dalam kekaguman terhadap peristiwa yang sama yang diungkapkan oleh anarkis seperti Bakunin dan Kropotkin, meskipun interpretasinya berbeda (bagi Engels itu adalah contoh pertama dari 'kediktatoran proletariat';[18] sedangkan bagi Bakunin itu menandakan sesuatu yang berbeda, revolusi sosial anarkis). Saya akan mengeksplorasi hubungan antara anarkisme dan Marxisme nanti, serta pertanyaan tentang

[17] Karl Marx dan Friedrich Engels, *The Manifesto of the Communist Party* (Manifesto Partai Komunis), dalam Robert Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader* (New York: Princeton University Press, 1978), hlm. 473–500, pada hlm. 490.
[18] Lihat Friedrich Engels, *The Civil War in France*, dalam *The Marx-Engels Reader*, hlm. 618–19.

demokrasi radikal, yang dengannya anarkisme memiliki hubungan yang secara inheren ambigu. Tetapi kita dapat mengatakan pada tahap ini bahwa demokrasi radikal dan terdesentralisasi yang dipanggil pada saat-saat tertentu oleh tradisi Marxis, menunjuk ke arah, dan tampaknya bercita-cita, pada suatu bentuk anarkisme. Marx mengklaim dalam tulisan-tulisan awalnya bahwa 'demokrasi adalah teka-teki (riddle) dari semua konstitusi yang terpecahkan'; dan bahwa 'semua bentuk negara memiliki demokrasi sebagai kebenatran mereka dan bahwa mereka tidak benar sejauh mereka bukan demokrasi'.[19] Tidakkah kita dapat mengatakan hal yang sama tentang anarkisme? Mungkin, dengan kata lain, anarkisme itu sendiri seperti demokrasi dalam pengertian ini -semacam kelebihan atau kondisi batas yang, pada saat yang sama, adalah kebenaran pamungkas dari semua politik radikal, dasar dari mana ia muncul dan standar akhir dari mana ia dinilai. Dapatkah kita mengatakan bahwa sama seperti demokrasi adalah teka-teki yang terpecahkan dari semua konstitusi, bahwa anarkisme adalah teka-teki yang terpecahkan dari politik radikal? Dapatkah kita mengatakan bahwa sama seperti semua bentuk negara tidak benar sejauh mereka bukan demokrasi, bahwa semua bentuk politik radikal (dan, memang, semua bentuk demokrasi) tidak benar sejauh mereka bukan anarki?

Saya akan menguraikan dan membenarkan klaim-klaim ini seiring berjalannya buku, tetapi apa yang ingin saya isyaratkan di sini adalah dua kemungkinan pembacaan anarkisme -dua interpretasi yang saling terkait namun, seperti yang akan kita lihat, juga sampai batas tertentu dalam ketegangan. Anarkisme akan dilihat, pertama, sebagai tradisi politik dan teoretis tertentu -bukan doktrin atau dogma, karena terlalu beragam dan heterogen untuk itu, tetapi sekumpulan pemikiran dan praktik

[19] Karl Marx, 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law', dalam Karl Marx dan Friedrich Engels, *Collected Works*, Vol. 3 (London: Lawrence & Wishart, 1975), hlm. 29, 31.

yang disatukan oleh prinsip-prinsip tertentu, yang memiliki pemikir dan aktivis kuncinya, yang memiliki sejarah unik, yang memiliki perdebatan dan kontroversinya dan yang membuat klaim politik, filosofis, dan etika tertentu. Kedua, saya akan mencoba untuk sampai pada pembacaan anarkisme yang lebih luas dan lebih transenden -anarki-melampaui-anarkisme (*anarchy-beyond-anarchism*). Ini tidak akan menjadi teori alternatif politik radikal, melainkan semacam pemeriksaan anarkisme itu sendiri, dekonstruksi batas-batas diskursifnya dan penyelidikan fondasi ontologisnya. Anarki-melampaui-anarkisme ini (atau postanarkisme seperti yang akan disebut nanti) akan menjadi karya teoretis dan kritis yang dilakukan pada batas-batas anarkisme, yang akan menggabungkan wawasan dari berbagai pemikir dan perspektif yang umumnya tidak terkait dengan tradisi anarkis. Namun, saya ingin menekankan bahwa pembacaan kritis alternatif ini tidak memiliki niat untuk mengabaikan anarkisme; sebaliknya, ia berusaha untuk meradikalnya, memperluas cakupannya dan mengembangkan kemungkinannya, serta memperbaruinya dan membuatnya lebih relevan dengan perjuangan politik radikal hari ini. Oleh karena itu, pendapat saya adalah bahwa anarkisme lebih dari sekadar tradisi politik dan filosofis -ia juga merupakan horizon universal emansipasi yang harus diutarakan oleh semua bentuk politik radikal jika mereka ingin tetap radikal. Anarkisme, dengan kata lain, mengandung yang di baliknya (*a beyond*), momen transendensinya sendiri, ketika ia melampaui batas-batas diskursif dan fondasi ontologis di mana ia awalnya dikandung dan membuka dirinya terhadap banyak suara dan kemungkinan yang berbeda. Sekali lagi, ini tidak menyiratkan bahwa anarkisme di masa lalu adalah doktrin yang tertutup dan tidak aktif. Sebaliknya, karena anarkisme begitu heterodox dan begitu tahan terhadap doktrin -lebih dari kebanyakan tradisi politik dan teoretis lainnya -maka ia tetap kontemporer dan terbuka terhadap inovasi.

Mendefinisikan Anarkisme: Kebebasan-Setara

Ada banyak cara untuk mendefinisikan anarkisme, kebanyakan melihatnya sebagai anti-statisme atau sebagai skeptisisme umum terhadap otoritas politik.[20] Tentu benar bahwa bagi kaum anarkis, persyaratan dasar minimum adalah bahwa otoritas negara harus membenarkan keberadaannya sendiri dengan istilah yang lebih meyakinkan daripada yang dilakukannya saat ini; ia tidak dapat begitu saja diasumsikan, dan tidak dapat secara masuk akal mengklaim didasarkan pada mistifikasi seperti kontrak sosial. Ia juga tidak dapat dilegitimasi melalui demokrasi, seperti yang akan kita lihat. Namun, apa yang menurut saya lebih mendasar bagi anarkisme adalah gagasan kebebasan-setara (*equal-liberty*) -sebuah proposisi yang melaluinya semua bentuk dominasi dan hierarki dipertanyakan. Kebebasan-setara hanyalah gagasan bahwa kebebasan (*liberty*) dan kesetaraan (*equality*) saling terkait secara tak terpisahkan, bahwa yang satu tidak dapat dimiliki tanpa yang lain; bahwa, dalam kata-kata Bakunin:

> *Saya bebas hanya ketika semua manusia di sekitar saya - pria dan wanita -sama-sama bebas. Kebebasan orang lain, jauh dari membatasi atau meniadakan kebebasan saya, justru sebaliknya, adalah kondisi dan konfirmasi yang diperlukan. Saya menjadi bebas dalam arti yang sebenarnya hanya berdasarkan kebebasan orang lain, sedemikian rupa sehingga semakin besar jumlah orang bebas di sekitar saya, semakin dalam dan semakin besar*

[20] Lihat Robert Paul Wolff, *In Defense of Anarchism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998). Di sini ia berkontribusi pada anarkisme filosofis dengan menyarankan bahwa otonomi moral individu pada akhirnya tidak sesuai dengan otoritas negara.

dan semakin luas kebebasan mereka, semakin dalam dan semakin besar kebebasan saya.[21]

Formulasi kebebasan-setara yang murah hati ini tidak melihat kebebasan orang lain berpotensi mengancam, melainkan saling meningkatkan. Ia juga tidak melihat kesetaraan dan kebebasan sebagai dua prinsip yang berlawanan atau pada akhirnya tidak dapat didamaikan, atau sebagai pemberi batasan satu sama lain -seperti yang cenderung terjadi dalam pemahaman liberal. Sebaliknya, formulasi radikal kebebasan-setara melihat kedua prinsip ini sebagai bagian dari kategori emansipasi yang sama: seseorang tidak dapat sepenuhnya bebas kecuali orang lain di sekitarnya sama-sama bebas; terlebih lagi, seseorang tidak dapat dikatakan beremansipasi kecuali kebebasan ini disertai dengan kesetaraan, yang, dari perspektif ini, tidak terbatas pada kesetaraan formal atau politik, tetapi mencakup semua bentuk kesetaraan sosial dan ekonomi. Oleh karena itu, kebebasan-setara tidak hanya menggabungkan kedua prinsip ini sehingga saling beresonansi; ia juga menempatkan keduanya dalam konteks sosial atau kolektif di mana seseorang dipaksa untuk mempertimbangkan kondisi orang lain di sekitarnya.

Dalam pengertian inilah pembacaan radikal tentang kebebasan-setara berbeda secara nyata dari pembacaan liberal. Pemahaman liberal tentang kebebasan-setara umumnya berasal dari hukum kebebasan setara (*law of equal freedom*) dari pemikir abad kesembilan belas Herbert Spencer, yang menyatakan bahwa: "Setiap orang memiliki kebebasan untuk melakukan semua yang dia kehendaki, asalkan dia tidak melanggar kebebasan setara dari orang lain mana pun."[22] Prinsip yang diuraikan di sini adalah bahwa kita semua memiliki hak yang sama untuk bebas, dan, oleh karena itu, tidak ada

[21] Mikhail Bakunin, *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientific Anarchism*, G. P. Maximoff (ed.) (London: Free Press of Glencoe, 1953), hlm. 267.

[22] Herbert Spencer, *Social Statics* (London: Chapman, 1851), hlm. 103.

tindakan bebas yang boleh membatasi kebebasan orang lain. Doktrin laissez-faire ini mungkin dalam beberapa hal dilihat sebagai koreksi yang sehat terhadap pemerintah yang terlalu mendominasi, terlalu banyak membuat undang-undang hari ini yang mengganggu kita dengan segala macam hukum dan batasan yang remeh, berlebihan, dan drakonian. Memang, Spencer menganjurkan dalam tulisan-tulisan awalnya bentuk libertarianisme yang mengatakan bahwa semua institusi pemerintah harus tunduk pada prinsip kebebasan-setara, dan bahwa oleh karena itu kita memiliki hak untuk mengabaikan dan tidak mematuhi negara ketika arahannya akan mengarah pada pelanggaran prinsip ini.[23] Selain itu, doktrin kebebasan-setara ini jelas harus didukung sebagai kondisi minimum dasar untuk politik. Namun, ketika diperiksa lebih dekat, ia mengungkapkan beberapa kekurangan: terutama bahwa kesetaraan dipandang sebagai sekunder terhadap kebebasan. Ini tidak hanya dalam arti bahwa dalam formulasi Spencer, kesetaraan dipahami secara sempit sebagai kesetaraan formal (kesetaraan hak, kesetaraan hukum, dan klaim yang sama untuk tidak campur tangan), sehingga mengecualikan klaim yang lebih luas untuk kesetaraan sosial dan ekonomi;[24] tetapi juga bahwa tampaknya ada ketegangan internal antara kebebasan dan kesetaraan kebebasan, ketegangan di mana kebebasan itu sendiri harus diutamakan. Dengan kata lain, bagi Spencer, ancaman yang dapat ditimbulkan kesetaraan -bahkan kesetaraan kebebasan yang sangat sempit -terhadap kebebasan dipandang lebih serius daripada ancaman yang dapat ditim-

[23] Lihat Spencer, *Social Statics*, Bab XIX.

[24] Dorongan utama kritik Spencer terhadap negara adalah melawan upayanya untuk mengatur pasar dan mengatasi ketidaksetaraan sosial tertentu. Tindakan semacam itu, ia yakini, mendorong kemalasan, melanggar kebebasan individu dan hanya akan mengarah pada despotisme. Lihat Spencer, *The Man versus the State* (Harmondsworth: Penguin, 1969 [1884]).

bulkan kebebasan terhadap kesetaraan, dan oleh karena itu prinsip kesetaraan harus subordinat pada prinsip kebebasan.[25]

Ini tidak berarti bahwa liberalisme selalu mengorbankan kesetaraan demi kebebasan; dan, memang, pemikir seperti Rawls[26] dan Dworkin jelas telah memberikan kontribusi penting pada teorisasi liberalisme yang mengakomodasi bentuk-bentuk kesetaraan sosial dan ekonomi tertentu. Namun, masalah umum dengan konsepsi liberal tentang kebebasan-setara adalah bahwa mereka biasanya mengandaikan dan dibayangkan di dalam pasar kapitalis -pasar yang ketidak-setaraannya mungkin dapat diperbaiki melalui langkah-langkah sosial demokrat, tetapi tidak pernah sepenuhnya diatasi. Selanjutnya, liberalisme selalu mengandaikan negara: apakah itu negara minimal dan non-intervensionis dari Spencer atau Nozick, atau negara distributif dari Rawls, negara selalu ada untuk melindungi kebebasan atau untuk menyediakan barang-barang sosial. Liberalisme, sejak awal, selalu menjadi proyek negara: dari negara Hobbesian yang melindungi dan mengamankan, hingga berbagai konsepsi negara 'penjaga malam' (*night-watchman*), hingga negara liberal sosial modern, hingga negara 'kompetisi' neoliberal kontemporer. Ini karena gagasan liberal tentang kebebasan-setara selalu didasarkan pada individu, individu yang kebebasannya harus didamaikan dengan, atau dilindungi dari, kebebasan individu lain; yang kebebasannya harus dipertukarkan dengan kesetaraan; atau yang status kurang beruntung atau nasib buruk dalam hidupnya harus dikompensasi melalui langkah-langkah kesejahteraan

[25] Lihat Tim Gray, 'Spencer, Steiner and Hart on the Equal Liberty Principle', *Journal of Applied Philosophy*, 10 (1), 1993, hlm. 91–104.

[26] Cukup menarik, seperti yang ditunjukkan oleh Thomas Pogge, ada implikasi otoriter potensial dalam konsepsi Rawls tentang kesetaraan kebebasan yang dibentuk oleh prinsip bahwa kebebasan dapat dibatasi hanya demi kebebasan — implikasi yang menjadi jelas, Pogge berpendapat, dalam mempertimbangkan pertanyaan tentang kejahatan, penegakan hukum, dan hukuman. Lihat 'Equal Liberty for All?' (*Kesetaraan Kebebasan untuk Semua?*), *Midwest Studies in Philosophy*, XXVIII, 2004, hlm. 266–81.

sosial. Ini bermasalah karena dua alasan. Pertama, seperti yang ditunjukkan Todd May, subjek dalam paradigma ini diposisikan sebagai penerima pasif dari perlindungan negara atau hak redistributif: tidak ada gagasan tentang subjek yang merebut, membangun, dan mengatur untuk dirinya sendiri, bekerja sama dengan orang lain, pengaturan sosial yang egaliter dan libertarian.[27] Kedua, apa yang sebagian besar tidak ada dalam tradisi liberal adalah konsepsi nyata tentang kebebasan atau otonomi kolektif, tidak harus dalam arti hak untuk menentukan nasib sendiri bagi kelompok minoritas tertentu dalam masyarakat, tetapi lebih luas dipahami sebagai perwujudan kebebasan kolektif: di mana kebebasan dapat dibagikan tanpa dikurangi; di mana kebebasan seseorang hanya dapat dibayangkan dalam konteks kebebasan semua; dan di mana kebebasan harus datang tidak hanya dengan kesetaraan formal (kebebasan), tetapi dengan kesetaraan sosial dan ekonomi. Pada titik inilah perbedaan antara kebebasan dan kesetaraan menjadi tidak jelas, satu istilah menyatu dengan yang lain. Karena liberalisme didasarkan pada individu berdaulat yang mementingkan diri sendiri, ia tidak memiliki bahasa konseptual untuk berpikir dalam istilah-istilah ini -ia hanya melihat persaingan kebebasan yang harus diseimbang-kan satu sama lain. Tidak seperti anarkisme, ia tidak dapat membayangkan kebebasan sebagai entitas kolektif, sebagai makhluk sosial.

Maka, kita membutuhkan teorisasi alternatif tentang kebe-basan-setara, yang melampaui batas-batas formulasi liberal. Pemahaman yang lebih radikal tentang kebebasan-setara akan melihatnya sebagai semacam horizon terbuka (*open-ended horizon*) yang memungkinkan permutasi dan elaborasi tanpa akhir, sehingga, misalnya, kesetaraan politik bermakna hanya dengan kesetaraan ekonomi; kebebasan sipil masuk akal hanya

[27] Lihat Todd May, *The Political Thought of Jacques Rancière, Creating Equality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).

jika ia juga datang dengan kesetaraan politik; kesetaraan ekonomi diinginkan hanya jika ia disertai dengan kebebasan sipil dan kesetaraan politik penuh, dan seterusnya. Di sini Étienne Balibar memberikan formulasi kebebasan-setara yang lebih produktif, melihatnya sebagai sentral bagi otonomi politik itu sendiri:

> *Proposisi kebebasan setara sebagaimana dinyatakan dalam istilah revolusioner, memiliki bentuk logis yang luar biasa yang, sejak zaman Yunani, disebut sebagai elegkhos atau, dengan kata lain, penyangkalan diri dari negasinya. Ini menyatakan fakta bahwa tidak mungkin untuk mempertahankan kesimpulan logis, tanpa absurditas, gagasan kebebasan sipil sempurna berdasarkan diskriminasi, hak istimewa, dan ketidaksetaraan kondisi (dan, a fortiori, untuk melembagakan kebebasan semacam itu), sama seperti tidak mungkin untuk memahami dan melembagakan kesetaraan antara manusia berdasarkan despotisme (bahkan despotisme 'tercerahkan') atau pada monopoli kekuasaan. Oleh karena itu, kebebasan setara bersifat tanpa syarat (unconditional).*[28]

Kita melihat di sini bahwa hubungan antara kebebasan dan kesetaraan tidak hanya ditetapkan secara politis, tetapi memiliki semacam koherensi logis yang paling baik dipahami secara negatif. Dengan kata lain, pada pembacaan yang lebih dangkal, kebebasan dan kesetaraan tampaknya merupakan konsep yang saling membatasi -sehingga semakin banyak kebebasan yang dimiliki seseorang, semakin besar potensi ancaman yang ditimbulkannya terhadap kebebasan orang lain; dan bahwa kesetaraan (terutama sosial dan ekonomi) biasanya akan datang dengan mengorbankan, atau setidaknya mem-

[28] Etienne Balibar, *Politics and the Other Scene*, terjemahan Christine Jones, James Swenson, dan Chris Turner (London: Verso, 2002), hlm. 3.

bahayakan, kebebasan individu. Namun, pada pembacaan yang lebih radikal ini, persamaan tersebut dibalik sehingga setiap prinsip menjadi tidak konsisten secara logis tanpa yang lain.

Saya akan menyarankan bahwa pemahaman radikal tentang kebebasan-setara inilah yang lebih dekat dengan etika politik anarkisme.[29] Memang, kita dapat mengatakan bahwa anarkisme memberikan pengembangan paling penuh dan ekspresi paling radikal dari kebebasan-setara, yang melampaui tradisi sosialis dan liberal: bagi kaum anarkis, sederhananya, kesetaraan dan kebebasan tidak dapat sepenuhnya diterapkan atau bahkan dipahami secara logis dalam kerangka negara dan kedaulatan politik. Ini tidak hanya karena negara melanggar dan mengganggu kebebasan individu melalui segala macam hukum dan tindakan koersif dan kekerasan, tetapi juga karena melanggar kesetaraan, menciptakan monopoli kekuasaan yang terkonsentrasi, mengklaim legitimasi dan otoritas tunggal, serta mendukung hierarki kelas yang tidak setara, ketidaksetaraan kekayaan, dan praktik eksploitasi ekonomi. Oleh karena itu, otoritas politik menyangkal baik kebebasan maupun kesetaraan. Argumen ini menjadi jelas dalam kritik Bakunin terhadap negara demokratis, yang ia lihat sebagai kontradiksi dalam istilah karena ia memahami kesetaraan hak demokratis dalam kerangka negara yang berdaulat:

> *Kesetaraan hak-hak politik, atau Negara demokratis, merupakan kontradiksi yang paling mencolok dalam istilah. Negara, atau hak politik, menunjukkan kekuatan, otoritas, keunggulan; ia mengandaikan ketidaksetaraan dalam fakta. Di mana semua memerintah, tidak ada lagi yang diperintah, dan tidak ada Negara. Di mana semua sama-sama menikmati hak asasi manusia yang sama, di*

[29] Todd May tiba pada formulasi etika politik anarkis yang sedikit berbeda, di mana kesetaraan adalah yang utama dan mengedepankan kebebasan. Lihat *The Political Thought of Jacques Rancière*, hlm. 89.

> *sanalah semua hak politik kehilangan alasan keberadaannya. Hak politik menyiratkan hak istimewa, dan di mana semua memiliki hak istimewa, di sanalah hak istimewa lenyap, dan bersamanya lenyap hak politik. Oleh karena itu, istilah 'Negara demokratis' dan 'kesetaraan hak-hak politik' tidak kurang dari penghancuran Negara dan penghapusan semua hak politik.*[30]

Dengan kata lain, kesetaraan hak-hak politik yang diakibatkan oleh demokrasi pada dasarnya tidak sesuai dengan hak politik: prinsip kedaulatan yang memberikan otoritas atas hak-hak ini kepada negara. Pada tingkat yang paling mendasar, kesetaraan politik hanya dapat ada dalam ketegangan dengan hak yang berdiri di atas masyarakat dan menentukan kondisi di mana kesetaraan politik ini dapat dilaksanakan. Kesetaraan politik - dan memang demokrasi -jika ditanggapi dengan serius dan dipahami secara radikal, hanya dapat berarti penghapusan kedaulatan negara. Itulah mengapa kaum anarkis ingin melihat tidak hanya masyarakat dengan pengaturan ekonomi dan sosial yang egaliter, tetapi juga melihat pengaturan ini dicapai oleh rakyat itu sendiri, tanpa paksaan dan tanpa perlu otoritas politik terpusat.

Kritik terhadap Pemerintahan

Seperti yang telah saya katakan, anarkisme adalah tradisi filosofis yang luas dan beragam dengan sejarah panjang -ide-ide libertarian membentang jauh hingga Taoisme di Tiongkok abad ketiga SM.[31] Namun, dalam konteks diskusi ini, saya

[30] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 222–3.
[31] Lihat Peter Marshall, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (London: Harper Perennial, 2008).

tertarik pada kumpulan ide yang lebih baru, yaitu ide-ide yang merupakan bagian dari pemikiran radikal abad kedelapan belas dan kesembilan belas; ide-ide yang dipengaruhi dan dikondisikan oleh Pencerahan, dan diilhami oleh Revolusi Prancis. Inilah kumpulan pemikiran yang secara umum disebut sebagai anarkisme 'klasik', dan dicirikan oleh pemikiran yang lebih sistematis dan sadar anarkis. Namun, perlu dicatat bahwa anarkisme klasik tidak didefinisikan oleh periode sejarah tertentu, tetapi, seperti yang akan kita lihat, oleh paradigma pemikiran rasional-humanis tertentu: sebuah paradigma yang membingkai tidak hanya wacana anarkisme tetapi juga wacana dan teori politik radikal lainnya; sebuah paradigma yang, terlebih lagi, sampai batas tertentu masih bersama kita, meskipun celah-celahnya sudah terlihat selama beberapa waktu sekarang. Oleh karena itu, dalam tradisi anarkis klasik saya akan menyertakan pemikir seperti William Godwin, Pierre-Joseph Proudhon, Mikhail Bakunin, dan Peter Kropotkin.[32] Apa yang akan diuraikan di bawah ini sama sekali bukan survei komprehensif dari semua pemikir ini, melainkan upaya untuk menyoroti tema-tema kunci tertentu yang umum bagi mereka, dan untuk mengeksplorasi fondasi ontologis dan epistemologis dari filosofi politik mereka.

Salah satu tema sentral anarkisme klasik -dan, memang, anarkisme secara umum adalah penolakan terhadap gagasan pemerintahan[33] dan anggapan bahwa kehidupan dapat berfungsi dengan baik tanpanya. Ini adalah klaim paling radikal yang dibuat oleh kaum anarkis, dan inilah yang membedakan anarkisme dari sebagian besar filosofi politik lainnya, bahkan yang radikal sekalipun. Memang, orang bisa mengatakan bahwa gagasan pemerintahan, gagasan bahwa kita harus memiliki institusi seperti negara yang berdaulat, adalah

[32] Ini sama sekali bukan daftar lengkap -seseorang juga bisa memasukkan Emma Goldman, Errico Malatesta, Elisee Reclus, dan Max Stirner.

[33] Di sini saya merujuk pada pemerintahan dalam arti luas untuk mencakup gagasan otoritas negara berdaulat, yaitu, pemerintahan dalam arti diperintah.

salah satu asumsi paling dasar dan fundamental dari pemikiran politik. Klaim sentral yang dibuat oleh para ahli teori kedaulatan, dari Jean Bodin dan Hobbes hingga Carl Schmitt, adalah bahwa politik sebagai kegiatan kolektif tidak dapat berlangsung di luar kerangka negara dan tidak berarti tanpa kedaulatan. Tanpa pemerintahan, kita diberitahu, masyarakat akan berantakan.

Mimpi buruk keadaan alam yang anarkis (*anarchic state of nature*), yang ketidakamanannya begitu tak tertahankan sehingga kita bergegas ke dalam pelukan pelindung sang penguasa, adalah sesuatu yang menghantui, dan terus menghantui, filosofi politik. Ketakutan akan anarki dan ketidakamanan adalah kekuatan politik dan perangkat retoris yang kuat, sesuatu yang melegitimasi otoritas negara terlepas dari penyalahgunaannya. Ketakutan akan terorisme, ketakutan akan kejahatan atau imigrasi 'ilegal', ketakutan akan 'anarki finansial' di Wall Street: untuk semua ketakutan ini -ketakutan yang menurut analisis anarkis sebenarnya dipupuk oleh pemerintah -satu-satunya obat yang terlihat adalah pemerintah itu sendiri.

Anarkis memiliki pandangan yang sangat berbeda: pemerintah tidak hanya dianggap tidak perlu, tetapi sebenarnya memiliki pengaruh yang merusak, membusukkan, dan destruktif pada hubungan sosial. Dalam kata-kata pemikir abad kedelapan belas, William Godwin, pemerintah 'meletakkan tangan mereka pada pegas yang ada di masyarakat, dan menghentikan gerakannya'.[34] Dengan kata lain, pemerintah mengganggu masyarakat dengan cara yang destruktif dan artifisial, mengganggu proses dan pengaturan alaminya. Saya akan mengatakan lebih banyak tentang gambaran hubungan sosial yang mengatur diri sendiri ini nanti, tetapi ide sentral di sini adalah bahwa masyarakat tidak membutuhkan pemerintah:

[34] William Godwin, *Anarchist Writings*, Peter Marshall (ed.) (London: Freedom Press, 1968), hlm. 92.

pemerintah adalah beban bagi masyarakat, mengatur kehidupan orang secara berlebihan, mengeksploitasi dan menindas mereka, mencuri sumber daya mereka, membatasi kebebasan mereka, dan mengganggu praktik, pengaturan, dan cara hidup komunal yang telah mereka kembangkan secara organik.

Bagi kaum anarkis, pemerintahan dan negara adalah pemaksaan yang tak tertahankan pada individu dan masyarakat secara keseluruhan. Bagi Godwin, otoritas pemerintah mengganggu hak individu untuk penilaian pribadi (*private judgement*), yang baginya adalah hak yang esensial, membentuk dasar bagi kebajikan individu. Kita tidak dapat berharap untuk mencapai keberadaan yang lebih berbudi luhur kecuali kita dapat membuat keputusan kita sendiri secara bebas berdasarkan penilaian moral dan rasional kita sendiri. Ini -dan bukan paksaan eksternal apa pun -seharusnya menjadi satu-satunya hal yang menentukan tindakan kita dan yang dapat secara sah memaksakan kewajiban pada individu. Campur tangan apa pun terhadap hak ini adalah sesuatu yang mengurangi kesucian manusia. Itulah mengapa hak penilaian pribadi ini harus diterjemahkan ke dalam urusan sipil serta hanya masalah hati nurani individu; memang, kedua domain itu tidak dapat dipisahkan.[35] Namun, hak untuk secara bebas membentuk pendapat sendiri dan membentuk kondisi di mana seseorang hidup, selalu bertabrakan dengan 'mesin brutal' pemerintahan: '"Saya telah merenungkan secara mendalam," anggaplah, "tentang sifat kebajikan, dan yakin bahwa suatu prosedur tertentu adalah kewajiban saya. Tetapi algojo, yang didukung oleh undang-undang parlemen, meyakinkan saya bahwa saya salah"'.[36] Jadi, pemaksaan kewajiban yang melanggar penilaian pribadi adalah sesuatu yang melakukan kekerasan mendalam pada individu. Demikian pula, bagi Bakunin, sang pencinta kebebasan fanatik yang mem-

[35] Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, hlm. 204.
[36] Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, hlm. 205.

proklamirkan diri, otoritas politik dan kebebasan tidak dapat didamaikan: institusi politik 'memusuhi dan fatal bagi kebebasan massa, karena mereka memaksakan kepada sistem hukum eksternal dan karena itu bersifat despotik'.[37] Bagi kaum anarkis, prinsip otoritas politik itu sendiri melanggar kebebasan individu dan, oleh karena itu, harus dihapuskan: kebebasan hanya dapat diwujudkan ketika individu tidak lagi diatur oleh institusi politik eksternal.

Betapa ide ini bertentangan dengan politik konvensional hari ini! Untuk semua retorika (neo)liberal tentang tanggung jawab individu dan kebebasan pribadi, hal-hal tampaknya berjalan ke arah yang berlawanan, dengan semakin banyak batasan pemerintah ditempatkan pada individu, lebih banyak peraturan, lebih banyak langkah pengawasan yang mengganggu, dan intensifikasi umum kekuasaan negara. Ruang untuk otonomi individu -jika hal-hal seperti privasi pribadi, penentuan nasib sendiri, kebebasan sipil, dan ekspresi politik bebas adalah ukuran -tampaknya menyusut daripada meluas. Apakah pembatasan semacam itu menggunakan nama keamanan, atau 'pencegahan bahaya', atau mencegah perilaku 'anti-sosial', tampaknya ada hasrat untuk otoritas dan ketidakpercayaan yang intens terhadap kebebasan individu dan penentuan nasib sendiri. Individu dipandang sebagai sumber potensial bahaya atau risiko; situs krisis konstan yang harus dipandu, dilindungi, diatur, diawasi, dan dijamin darinya. Deskripsi Tocqueville tentang despotisme demokrasi Amerika abad kesembilan belas, di mana kekuatan besar dan protektif berdiri di atas orang-orang dan menjaga mereka dalam masa kanak-kanak dan perbudakan abadi[38] -tampaknya berlaku semakin banyak hari ini.

[37] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 240.
[38] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, terjemahan G. Lawrence, J. P Mayer (ed.) (London: Fontana Press, 1994), hlm. 692.

Selain itu, pemerintahan dan prinsip otoritas politik mengganggu hubungan sosial yang terbentuk secara bebas. Kebebasan individu yang dirayakan kaum anarkis tidak ada dalam ruang hampa, tetapi muncul, seperti yang telah kita lihat, dalam hubungan dengan orang lain dan mengandaikan kebebasan setara orang lain. Apa yang ditolak kaum anarkis adalah cara pemerintah bertindak untuk menekan ekspresi kebebasan kolektif, dan menghambat munculnya pengaturan dan komunitas sosial otonom. Misalnya, Kropotkin menggambarkan bagaimana di Eropa abad keenam belas, entitas independen seperti serikat pekerja (*guilds*), asosiasi bebas, komunitas desa, dan kota-kota abad pertengahan mulai diambil alih dan digantikan oleh aparat negara yang semakin tersentralisasi dan absolut - sebuah proses yang diselesaikan melalui kekerasan daripada persetujuan, dan menyebabkan pemusnahan entitas sosial otonom.[39] Proses penangkapan negara inilah yang, terlebih lagi, memupuk bentuk masyarakat yang lebih hierarkis dan tidak setara, dan menyebabkan dominasi oleh elit politik, agama, dan ekonomi. Dominasi politik negara mengganggu prinsip sosialitas (*sociability*) dan bantuan timbal balik (*mutual assistance*), yang Kropotkin yakini imanen dalam hubungan sosial dan implisit dalam alam -bukti yang ia temukan dalam segala macam asosiasi kooperatif dan sukarela yang ada dalam masyarakat.[40] Jadi, bagi kaum anarkis, negara dan pemerintah terpusat tidak hanya menekan atau mencegah munculnya komunitas yang mengatur diri sendiri secara otonom -negara tidak dapat mentolerir tantangan sekecil apa pun terhadap kedaulatannya -tetapi mereka juga memiliki efek distorsi pada hubungan sosial, menghasilkan dan secara aktif mempertahankan struktur sosial hierarkis. Hubungan yang tidak setara yang diakibatkan oleh kapitalisme dan kekuasaan kepemilikan

[39] Lihat Peter Kropotkin, *The State: Its Historic Role* (London: Freedom Press, 1943).
[40] Lihat Peter Kropotkin, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Paul Avrich (ed.) (New York: New York University Press, 1972).

pribadi -tirani kapitalis atas pekerja, tirani orang kaya atas orang miskin, dominasi prinsip akumulasi kapitalis dan teknologi modern atas lingkungan alam[41] -hanya dapat bertahan dengan dukungan dan intervensi aktif negara. 'Pasar bebas' tidak mengatur diri sendiri, seperti yang diklaim oleh kaum libertarian sayap kanan[42] -ini hanyalah ilusi. Sebaliknya,

[41] Memang, Murray Bookchin berpendapat bahwa dominasi alam adalah hasil langsung dan cerminan dari hierarki sosial dan politik: 'Gagasan bahwa manusia harus mendominasi alam muncul langsung dari dominasi manusia atas manusia.' Lihat *Post-Scarcity Anarchism* (London: Wildwood House, 1974), hlm. 63.

[42] Pada titik ini, penting untuk membedakan antara anarkisme dan aliran tertentu dari libertarianisme sayap kanan yang terkadang menggunakan nama yang sama (misalnya, anarko-kapitalisme Murray Rothbard). Ada perdebatan kompleks dalam tradisi ini antara mereka seperti Robert Nozick, yang menganjurkan 'negara minimal' (*minimal state*), dan mereka seperti Rothbard yang ingin menghapuskan negara sama sekali dan membiarkan semua transaksi diatur oleh pasar saja (lihat Rothbard, 'Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State', *Journal of Libertarian Studies*, 1 (1), 1977, hlm. 45–57).

Namun, dari perspektif anarkis, kedua posisi tersebut -negara minimal (minarkis) dan posisi tanpa negara ('anarkis') -mengabaikan masalah dominasi ekonomi; dengan kata lain, mereka mengabaikan hierarki, penindasan, dan bentuk-bentuk eksploitasi yang pasti akan muncul dalam pasar 'bebas' *laissez-faire*. Oleh karena itu, ketidaksetaraan ekonomi tidak hanya akan menghasilkan kekerasan dan ketidakstabilan, tetapi juga akan mengarah pada konsentrasi kekuasaan dan pengaruh: ketidaksetaraan ekonomi dengan demikian menjadi ketidaksetaraan politik, dominasi ekonomi dengan demikian diterjemahkan menjadi dominasi politik.

Selain itu, masalah dengan negara minimal seperti yang dianjurkan oleh Nozick, adalah bahwa ia tidak pernah minimal dalam praktiknya: sebaliknya, negara yang menyibukkan diri dengan fungsi keamanan -militer dan pasukan polisi -pada kenyataannya sangat intervensionis, mengganggu, dan otoriter. Aparat negara di bawah Bush -meskipun tidak persis merupakan negara minimal dalam istilah Nozick - dapat dilihat sebagai contoh dari kecenderungan ini: sementara Administrasi Bush secara ideologis menyetujui fundamental libertarianisme ekonomi -pemotongan pajak dan privatisasi, misalnya -ia juga memimpin ekspansi besar-besaran dalam operasi keamanan, pengawasan, dan pembuatan perang negara, mencatat defisit pemerintah terbesar dalam sejarah AS. Negara minimal libertarian selalu berakhir sebagai negara Leviathan.

Oleh karena itu, anarkisme tidak ada hubungannya dengan libertarianisme sayap kanan semacam ini, tidak hanya karena mengabaikan ketidaksetaraan dan dominasi ekonomi, tetapi juga karena dalam praktik (dan bahkan dalam teori) ia sangat tidak konsisten dan kontradiktif. Kebebasan individu yang dipanggil oleh kaum libertarian sayap kanan hanyalah kebebasan ekonomi sempit dalam batasan pasar kapitalis, yang, seperti yang ditunjukkan kaum anarkis, sama sekali bukan kebebasan.

pasar harus senantiasa ditopang oleh negara -saksikan penyelamatan besar-besaran sektor perbankan oleh pemerintah baru-baru ini -dan dilindungi serta dipertahankan melalui paksaan dan kekerasan negara. Proses yang Marx sebut sebagai 'akumulasi primitif' (*primitive accumulation*), untuk merujuk pada integrasi masyarakat yang kejam di periode yang berbeda ke dalam hubungan kapitalis, yang dicapai dengan dukungan kekuasaan negara, diulangi hari ini dalam proses yang kita sebut sebagai globalisasi ekonomi. Sekali lagi, kekuatan negara -yang digunakan melawan masyarakat adat, pekerja, aktivis lingkungan -adalah elemen penting. Bagi kaum anarkis, negara adalah destruktif terhadap hubungan sosial organik, menekan energi egaliter dan libertariannya. Mengutip Bakunin: "Negara seperti rumah jagal yang luas dan kuburan yang sangat besar, di mana di bawah bayangan dan dalih abstraksi ini (kebaikan bersama) semua aspirasi terbaik, semua kekuatan hidup suatu negara, dikorbankan dan dikuburkan secara munafik."[43]

Melegitimasi Kekuasaan

Kritik yang tak terhindarkan terhadap pemerintahan dan negara ini menyiratkan skeptisisme mendasar tentang cara-cara otoritas politik berusaha membenarkan dirinya. Anarkis menolak, misalnya, gagasan kontrak sosial, yang mereka anggap sebagai mistifikasi ideologis. Kontrak sosial, bagi Bakunin, adalah ‘tipuan yang tidak layak’ dan ‘fiksi yang absurd’ -trik murahan yang telah dipaksakan pada orang-orang untuk membuat mereka percaya bahwa negara itu sah dan didasarkan pada persetujuan mereka. Kontradiksi dalam teori kontrak sosial yang terdeteksi oleh Bakunin, adalah bahwa

[43] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 207.

sementara mereka melukiskan gambaran orang-orang dalam keadaan baik keliaran primitif atau persaingan egois, pada saat yang sama mereka mengklaim bahwa orang-orang tiba-tiba memiliki pandangan ke depan untuk berkumpul bersama untuk membentuk perjanjian kolektif yang rasional.[44] Asal-usul dugaan persetujuan kita terhadap pemerintah sangat meragukan dan paradoks, dan gagasan Locke tentang 'persetujuan diam-diam' (*tacit consent*)[45] bahkan lebih mencurigakan.

Daripada telah memberikan persetujuan kita kepada pemerintah dan secara bebas mengorbankan kebebasan kita, kaum anarkis mengklaim bahwa pemerintah telah dipaksakan secara kejam kepada kita melalui penaklukan, atau melalui berbagai macam tipu daya, penipuan, dan kecurangan politik. Kebebasan dan kesetaraan sempurna yang ditemukan Hobbes dalam keadaan alam (*state of nature*), dan yang ia lihat sebagai begitu merusak koeksistensi manusia, justru merupakan kondisi yang dilihat kaum anarkis sebagai dasar komunitas etis -kondisi yang telah dikaburkan di bawah bayangan Leviathan yang menjulang. Sebaliknya, keadaan alam yang kejam, berdasarkan persaingan egois, ada sekarang, dan telah dipupuk oleh negara dan kapitalisme. Bagi kaum anarkis, maka, penjelasan persetujuan atau kontrak sosial tentang negara dan kewajiban politik tidak memiliki kredibilitas, dan hanyalah topeng ideologis yang harus kita intip untuk melihat cara kerja kekuasaan yang sebenarnya dan wajah sejati sang penguasa.

Memang, orang mungkin mengatakan bahwa topeng ideologis ini agak memudar akhir-akhir ini. Dengan era saat ini yang didefinisikan oleh 'Perang Melawan Teror' global - perang yang berlanjut di era pasca-Bush[46] -selubung persetu-

---

[44] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 165.

[45] Lihat John Locke, *The Second Treatise of Government*, J. W Gough (ed.) (Oxford: Basil Blackwell, 1956), hlm. 61–2 [119–20].

[46] *Penj* -Bush di sini merujuk pada George W. Bush, Presiden Amerika Serikat ke-43 (2001–2009), yang dikenal dengan kebijakan pemotongan pajak, privatisasi, serta ekspansi besar dalam bidang keamanan dan militer setelah serangan 11 September

juan, akuntabilitas demokratis, dan pemeriksaan serta keseimbangan liberal tampaknya telah lenyap, dan apa yang terungkap semakin adalah kekuasaan telanjang. Di manakah 'persetujuan yang diperintah' ketika jutaan orang berbaris menentang perang yang akan datang di Irak pada tahun 2003, hanya untuk disambut dengan penghinaan total dari elit politik mereka? Di manakah gagasan liberal tentang pemerintahan terbatas dan perlindungan hak ketika terjadi ekspansi kekuasaan negara yang belum pernah terjadi sebelumnya atas warga negara, ketika kebebasan sipil yang paling mendasar telah terkikis, ketika seseorang dapat ditangkap dan dipenjara, dalam beberapa kasus untuk jangka waktu yang tidak terbatas, bahkan tanpa mengetahui alasannya, ketika negara-negara demokratis liberal mempraktikkan penyiksaan, ketika pemerintah secara terbuka berbohong kepada rakyat mereka, ketika doktrin lama hak ilahi dipanggil sekali lagi untuk membenarkan perang?[47] Negara-negara liberal-demokratis yang didirikan, konon, atas persetujuan rakyatnya dan pada persyaratan untuk melindungi hak-hak mereka, tampaknya telah berbalik melawan rakyat mereka sendiri -secara menyimpang atas nama menjamin keamanan mereka -dan telah menjadi sama saja dengan negara polisi otoriter. Memang, klaim yang dibuat elit politik tentang sifat terbuka, bebas, dan demokratis masyarakat mereka, yang kontradiktif dengan Iran dan di tempat lain, menjadi semakin kurang meyakinkan. Jadi kita melihat, kemudian, paradoks keamanan yang sentral bagi pembenaran kedaulatan negara: logika keamanan -yang awalnya dibayangkan untuk melindu-

2001. Newman menggunakan istilah ini untuk menunjukkan kontradiksi antara ideologi libertarian ekonomi yang diusung pemerintahan Bush dengan praktik politik yang justru memperluas kekuasaan negara. Dalam kerangka pemikiran Newman, Bush menjadi contoh konkret bagaimana proyek "negara minimal" ala libertarianisme tidak pernah benar-benar terwujud, melainkan berubah menjadi negara Leviathan yang kuat, penuh pengawasan, dan boros anggaran.

[47] Tony Blair, dalam wawancara TV pada tahun 2006, mengatakan bahwa Tuhan akan menghakiminya atas keputusannya untuk berperang di Irak. George W. Bush membuat pernyataan anti-demokratis serupa.

ngi kebebasan -menjadi begitu mencakup segalanya sehingga pada akhirnya berbalik melawan kebebasan itu sendiri. Dari perspektif anarkis, gagasan tentang keadaan pengecualian (*state of exception*) -yang dicirikan oleh Schmitt sebagai situasi luar biasa di mana aturan konstitusional ditangguhkan[48] -adalah kebenaran sejati negara, tidak peduli apa pun pengaturan konstitusionalnya. Memang, orang mungkin mengatakan bahwa keadaan pengecualian, yang mewujudkan 'negara total' yang hiper-politisasi -jauh dari perlawanan terhadap liberalisme seperti yang diyakini Schmitt -sebenarnya adalah sisi bawah permanen masyarakat liberal, sisi bawah yang sekarang menjadi semakin eksplisit.

Apa yang sentral bagi kritik anarkis terhadap negara adalah bahwa negara mewujudkan struktur dan logika dominasi tertentu terlepas dari bentuk yang diambilnya; bahwa, dengan kata lain, semua negara pada dasarnya sama, apakah mereka negara monarki, negara otoriter, negara pekerja atau bahkan negara demokratis. Bentuk yang diambil oleh negara tertentu hanyalah semacam penyamaran yang menutupi dorongannya untuk mendominasi, atau paling-paling mengartikulasikannya dengan cara yang sedikit berbeda. Oleh karena itu, bagi Kropotkin, "ada orang-orang yang, seperti kami, melihat di dalam Negara, tidak hanya bentuk aktualnya dan dalam semua bentuk dominasi yang mungkin diasumsikannya, tetapi dalam esensinya yang paling inti, sebuah hambatan bagi revolusi sosial."[49]

Memang, ini adalah inti dari perselisihan teoretis dan politik antara anarkis dan Marxis selama abad kesembilan belas: anarkis menuduh Marx mengabaikan kebenaran sentral tentang kekuasaan politik ini, dan mengklaim bahwa negara pekerja hanya akan melanggengkan dominasi negara. Saya

[48] Lihat Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, terjemahan G. Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005).
[49] Kropotkin, *The State*, hlm. 9.

akan membahas ini secara lebih rinci di bab selanjutnya; intinya di sini adalah bahwa, bagi kaum anarkis, di jantung semua negara, tidak peduli bagaimana mereka dibentuk, ada prinsip berdaulat yang sama dan, oleh karena itu, ketidaksetaraan politik yang sama dan proyek ekspansi tak terbatas yang sama.

Demokrasi dan Negara

Demokrasi formal tidak mengubah ini. Demokrasi formal hanyalah jebakan ideologis lain, samaran lain, rezim lain di mana kekuasaan negara diekspresikan. Oleh karena itu, demokrasi itu sendiri tidak dapat berfungsi sebagai pembenaran yang sah untuk otoritas negara. Bukan berarti negara demokratis itu sendiri tidak akan lebih disukai daripada, katakanlah, negara monarki -meskipun Bakunin percaya bahwa pada dasarnya tidak ada perbedaan, dan bahwa negara demokratis mungkin lebih merusak karena mereka lebih efektif menyamarkan kekuasaan[50] -tetapi mekanisme hak pilih universal dan perwakilan terpilih, pada kenyataannya, tidak menjamin kesetaraan dan kebebasan, dan memang, sering bertindak untuk menyangkalnya. Gagasan tentang akuntabilitas demokratis dan pemerintah yang mewakili kehendak serta kepentingan rakyat, hanyalah ilusi yang menutupi jurang absolut antara rakyat dan kekuasaan.[51]

Misalnya, situasi kontemporer kita dicirikan oleh pembalikan status demokrasi yang aneh. Pada abad kedelapan belas dan kesembilan belas, ketika kampanye untuk hak pilih

[50] Ini akan kontras dengan seseorang seperti Norberto Bobbio, yang berpendapat bahwa apa yang sentral bagi demokrasi adalah visibilitas kekuasaan. Lihat *Democracy and Dictatorship: the Nature and Limits of State Power*, terjemahan P. Kennealy (Cambridge: Polity Press, 1989).
[51] Lihat Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 217–18.

demokratis sedang berlangsung, tuntutan akan demokrasi dianggap sebagai ancaman nyata oleh elit politik, yang enggan memberikan bahkan hak demokratis yang paling mendasar. Namun, hari ini, situasinya hampir sepenuhnya terbalik: elit politik berusaha saling mengungguli dalam klaim mereka untuk menjadi demokratis dan bertanggung jawab kepada rakyat, menyuarakan kredensial demokratis mereka. Rakyat didorong, didesak untuk melibatkan diri dalam proses demokratis, untuk keluar dan memilih; kita dibombardir dengan apa yang dilihat sebagai inovasi demokratis yang menakjubkan, seperti *e-democracy* dan *e-government*, yang konon semuanya tentang membuat pemerintah lebih mudah diakses dan akuntabel kepada warganya. Terlebih lagi, demokrasi dipandang sebagai satu-satunya sistem politik yang sah, hingga pada titik di mana perang diperjuangkan konon untuk menyebarkan demokrasi. Dengan kata lain, demokrasi hampir dipaksakan ke tenggorokan kita. Pada saat yang sama, tidak pernah ada sinisme yang begitu bergema tentang demokrasi, tingkat ketidakminatan pemilih yang begitu tinggi, rasa kekecewaan yang begitu besar tentang kemanjuran dan kecukupan mekanisme dan proses demokratis, keterasingan yang begitu besar dari politik formal.[52] Apa yang dikatakan paradoks ini kepada kita tentang sifat demokrasi hari ini? Demokrasi telah beralih dari sesuatu yang menantang kekuasaan elit politik dan ekonomi, menjadi sesuatu yang sekarang melegitimasi kekuasaan mereka. Dengan kata lain, kekuasaan elit hari ini diekspresikan dan dibenarkan melalui demokrasi, itulah sebabnya mengapa ada penekanan pada keterlibatan demokratis dan kebajikan model demokratis Barat. Pemungutan suara telah menjadi tindakan simbolis yang

[52] Terlepas dari antusiasme seputar pemilihan Obama tahun 2008 di Amerika Serikat, diagnosis umum untuk demokrasi tidak baik. Memang, banyak yang sekarang berbicara tentang 'pasca-demokrasi' (*post-democracy*). Lihat Colin Crouch, *Post-Democracy* (Cambridge: Polity Press, 2004).

melegitimasi kekuasaan politik, dan perubahan pemerintahan, seperti yang selalu dikatakan oleh para ahli teori elit kepada kita, adalah permainan oligarki yang berputar -sesuatu yang sekarang lebih jelas ketika tidak ada lagi perbedaan ideologis nyata antara partai-partai politik utama.[53] Memang, orang bisa menyarankan, tanpa terlalu banyak melebih-lebihkan, bahwa demokrasi Barat, yang konon plural, secara efektif adalah negara satu partai di mana ada faksi-faksi yang bersaing memperebutkan kekuasaan, namun semuanya menganut agenda ekonomi dan keamanan yang sama.

Jadi, dari perspektif anarkis, demokrasi adalah sistem yang menyamarkan sekaligus melegitimasi kekuasaan, sehingga melanggengkan ketidaksetaraan politik dan ekonomi. Ini bukan untuk meremehkan pentingnya dan pencapaian perjuangan demokratis selama abad kesembilan belas, atau bahkan yang kontemporer (seperti Burma, Tiongkok, dan Iran, misalnya); perjuangan yang pada dasarnya adalah ekspresi dari tuntutan populer untuk kebebasan-setara melawan kekuasaan. Namun, ini adalah untuk menyarankan bahwa ada semacam sisi bawah (*underside*) pada demokrasi: ia adalah mekanisme di mana gerakan dan perjuangan kolektif diangkat ke dalam struktur negara melalui kategori kewarganegaraan.

Sentral bagi skeptisisme anarkis tentang demokrasi, terlebih lagi, adalah kritik terhadap representasi: baik dalam hal mode yang sangat terbatas dan tidak memadai di mana pengaturan parlementer saat ini mewakili kehendak rakyat, dan dalam arti yang lebih umum bahwa gagasan representasi itu sendiri pasti mendistorsi kehendak ini. Inilah mengapa anarkis menentang tidak hanya majelis demokratis perwakilan, tetapi juga partai *vanguard* revolusioner yang mengklaim berbicara untuk dan mewakili kepentingan rakyat. Ini adalah poin utama

[53] Skandal saat ini di Inggris Raya mengenai pengeluaran Anggota Parlemen (*MPs' expenses*) — di mana ketamakan yang paling remeh dan serakah telah ditampilkan oleh perwakilan politik — melambangkan nihilisme di jantung demokrasi kontemporer.

perselisihan antara anarkis dan Marxis serta Leninis. Bagi kaum anarkis, penekanannya adalah pada ekspresi langsung kehendak rakyat, itulah sebabnya taktik revolusioner anarkis cenderung menekankan pemberontakan spontan, organisasi diri, dan aksi langsung. Berbicara untuk rakyat, mengklaim mewakili kehendak dan kepentingan mereka, menetapkan hubungan kekuasaan yang tidak setara atas rakyat. Terlebih lagi, representasi selalu mengikat demokrasi pada negara -ini adalah cara menyalurkan kehendak rakyat ke dalam struktur negara: ini berlaku tidak hanya untuk partai politik massal, tetapi juga untuk partai *vanguard* revolusioner yang bertujuan untuk mengambil alih kekuasaan negara, dan yang dilihat kaum anarkis sebagai negara mini-yang-menunggu. Itulah mengapa, bagi Proudhon, pemerintahan perwakilan adalah 'penyalahgunaan kekuasaan abadi untuk keuntungan kasta yang berkuasa dan kepentingan perwakilan, melawan kepentingan yang diwakili'.[54]

Namun, posisi tentang demokrasi ini menjadi lebih ambigu ketika kita mempertimbangkan pertanyaan tentang demokrasi radikal. Meskipun bentuk pengambilan keputusan ini lebih langsung dan egaliter, menghilangkan, atau setidaknya mengendalikan lebih ketat, hubungan representasi, anarkis tetap skeptis terhadap demokrasi radikal, menunjukkan bahaya mayoritarianisme dan tirani mayoritas. Anarkis bukanlah pengikut Rousseau dan, memang mereka menunjuk pada otoritarianisme Kehendak Umum (*General Will*) untuk menunjukkan bahwa demokrasi -bahkan jika itu langsung -bukanlah jaminan kebebasan, dan sering kali memerlukan pengorbanan hak individu yang tidak adil dan suara minoritas yang berbeda pendapat terhadap kehendak mayoritas. Dapat diperdebatkan bahwa anarkis tidak mencari demokrasi, melainkan aristokrasi semua (*aristocracy of all*), di mana kebebasan dan otonomi masing-masing dihormati sepenuhnya dan setara. Memang,

[54] Dikutip dalam Marshall, *Demanding the Impossible*, hlm. 246.

Uri Gordon berpendapat bahwa anarkisme memerlukan bentuk politik yang sama sekali berbeda yang didasarkan pada pembangunan konsensus daripada pengambilan keputusan demokratis.[55]

Namun, di lain waktu, anarkis lebih menyukai demokrasi: Godwin menganggapnya sebagai sistem terbaik yang ada, tidak hanya karena ia mengandaikan kesetaraan politik, tetapi juga karena -tidak seperti sistem yang lebih otoriter -ia memberikan kepada individu otonomi moral dan rasional, kemampuan untuk membuat keputusan untuk dirinya sendiri, yang pada gilirannya memupuk hubungan yang lebih terbuka dan kooperatif antar manusia.[56] Bakunin mengagumi demokrasi radikal Komune Paris, dan mengklaim, lebih lanjut, bahwa karena demokrasi berarti pemerintahan dari, oleh, dan untuk rakyat, bahwa kita semua adalah demokrat.[57] Terlebih lagi, sulit membayangkan masyarakat anarkis yang tidak akan melibatkan beberapa bentuk pengambilan keputusan demokratis: di sini saya pikir lebih akurat untuk melihat pengambilan keputusan gaya konsensus sebagai perpanjangan dari demokrasi, daripada secara kualitatif berbeda darinya. Demokrasi, sebagaimana saya melihatnya, tidak berarti mayoritarianisme sederhana; apa yang jauh lebih mendasar bagi demokrasi bukanlah aturan mayoritas, melainkan pertanyaan tentang semua bentuk kekuasaan politik dan hierarki sosial dan penegasan otonomi kolektif atau kebebasan-setara. Jadi ada sesuatu dalam janji demokratis yang selalu melampaui batas artikulasinya saat ini, sesuatu yang menyarankan horizon terbuka eksperimen politik dan artikulasi kebebasan-setara tanpa akhir -di mana, misalnya, kebebasan individu dan hak untuk berbeda pendapat sama seperti bagian dari bahasa demokrasi seperti halnya kesetaraan politik.

---

[55] Lihat Uri Gordon, *Anarchy Alive!: Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory* (London: Pluto Press, 2008).
[56] Lihat Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, hlm. 490.
[57] Lihat Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 223.

Selanjutnya, seperti yang akan saya coba tunjukkan, demokrasi tidak harus mengikat kita pada negara, tetapi dapat dibayangkan di luar itu dan bekerja melawannya. Jadi hubungan antara anarkisme dan demokrasi adalah salah satu ambivalensi mendasar dan diperlukan;[58] demokrasi, yang dipahami secara radikal, adalah anarki. Anarkisme mencari demokratisasi masyarakat, hubungan kekuasaan yang berkelanjutan: ia selalu mencari lebih banyak demokrasi, dan pada saat yang sama, demokrasi dari jenis yang berbeda. Ia menunjuk pada melampaui demokrasi (*a beyond of democracy*), yang dengan sendirinya merupakan bagian dari janji demokratis. Bakunin mungkin mengungkapkannya dengan paling baik ketika dia mengatakan bahwa meskipun anarkis harus mendukung demokrasi, mereka juga harus menganggap istilah itu tidak memadai (*insufficient*).[59]

Properti dan Kesetaraan

Bagi kaum anarkis, jika demokrasi ingin memiliki makna, maka ia harus melampaui kesetaraan politik dan melibatkan kesetaraan sosial dan ekonomi penuh; ia harus menjadi motor yang menghasilkan artikulasi yang berbeda dari kebebasan yang setara (*equal liberty*). Tidak akan ada kesetaraan maupun kebebasan dalam kondisi kapitalisme saat ini dan tirani kepemilikan pribadi (*private property*) -konsentrasi properti di tangan elit secara efektif tidak hanya menolak properti bagi mayoritas orang, tetapi juga mereproduksi hubungan dominasi sosial dan politik di mana mereka yang tidak memiliki properti

[58] Lihat Amedeo Bertolo, 'Democracy and Beyond', *Democracy & Nature*, 5 (2), 1999, hlm. 311–23.
[59] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 223.

disubordinasikan, dan melalui itu mereka dirampas kebebasannya.

Subordinasi pekerja kepada atasan sama saja merupakan hubungan dominasi politik seperti halnya eksploitasi ekonomi. Selain itu, hubungan properti yang tidak setara selalu membutuhkan negara yang kuat dan otoriter, negara yang bertindak demi kepentingan orang kaya dan yang berkuasa secara ekonomi, dan yang melanggengkan kondisi bagi pengayaan dan akumulasi kekuasaan mereka yang berkelanjutan; meskipun, seperti yang akan kita lihat nanti, ada perbedaan penting antara teori anarkis tentang negara dan analisis kelas Marxis tentang negara.

Godwin tidak meragukan keartifisialan properti dan ketidaksetaraan: dengan kata lain, cara properti dan ketidaksetaraan itu sebenarnya didukung dan ditopang melalui intervensi lembaga-lembaga politik, tanpanya ia akan runtuh.[60] Lebih lanjut, properti dan ketidaksetaraan -dan terutama keinginan akan kemewahan dan keserba-lebihan (*superfluity*) - memiliki pengaruh yang merusak pada hubungan sosial serta pada subjektivitas individu. Itu adalah sumber kerusakan moral, kriminalitas, dan terutama sikap menghamba (*servility*): 'Amati si miskin, menjilat dengan kehinaan yang keji di hadapan dermawannya yang kaya, tidak mampu berkata-kata dengan sensasi rasa syukur...'[61].

Memang, 'tontonan ketidakadilan'[62] dan pameranlah yang memupuk keegoisan, kecemburuan, ketamakan, dan kemalasan di tengah ketidaktahuan dan kemiskinan, sehingga menabur benih perpecahan sosial. Selain itu, bagi Godwin, kekayaan yang terakumulasi selalu didasarkan pada eksploitasi tenaga kerja yang paling brutal, sesuatu yang ditegaskan oleh Proudhon dalam slogannya yang terkenal, 'Properti adalah

[60] Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, hlm. 720.
[61] Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, hlm. 725.
[62] Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, hlm. 727–9.

Pencurian'.[63] Meskipun Proudhon mengizinkan kepemilikan properti terbatas, melihatnya sebagai penting bagi keamanan dan kebebasan seseorang, ia tetap menentang akumulasi kekayaan dalam jumlah besar, mengklaim bahwa inilah yang justru membahayakan keamanan, kesetaraan, dan kebebasan.

Oleh karena itu, kaum anarkis ingin melihat pembatasan kepemilikan pribadi, dan transformasi hubungan properti sehingga tidak lagi bersifat eksploitatif. Ada banyak usulan dan formula untuk ini: dari mutualisme Proudhon, di mana pekerja akan mempertahankan kepemilikan alat untuk kerja mereka dan akan mengatur pertukaran ekonomi berdasarkan kontrak sukarela; hingga kolektivisme Bakunin, di mana upah akan mencerminkan jumlah pekerjaan yang dilakukan; hingga formula komunis Kropotkin untuk distribusi kekayaan berdasarkan kebutuhan manusia.[64] Bahkan Godwin, yang menentang gagasan segala bentuk sosialisasi kekayaan yang bersifat memaksa, percaya bahwa masyarakat pada akhirnya akan cukup rasional dan tercerahkan untuk menyetujui transfer kekayaan secara sukarela dan distribusi properti yang lebih setara.[65] Dengan demikian, pemerataan dan demokratisasi kekayaan dan properti yang relatif dipandang sebagai komponen penting dalam pembebasan masyarakat dari ketidaksetaraan ekonomi dan dominasi politik.

---

[63] Memang, Proudhon mengklaim bahwa properti yang satu tidak hanya didasarkan pada pencurian properti yang lain, tetapi juga, pada kenyataannya, merupakan kontradiksi dalam istilah dalam artian bahwa gagasan pertukaran bebas dan setara yang secara teori menjadi dasar properti, pada kenyataannya bergantung pada kekuatan eksternal dan penipuan: "Akhirnya, properti tidak ada dengan sendirinya. Untuk menghasilkan dan bertindak, ia membutuhkan sebab yang asing, yaitu kekuatan atau penipuan. Dengan kata lain, properti tidak sama dengan properti: itu adalah negasi, khayalan, BUKAN APA-APA" (penekanan adalah milik Proudhon). Lihat *What is Property?*, Donald R. Kelley and Bonnie G. Smith (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), hlm. 169.

[64] Lihat Peter Kropotkin, *The Conquest of Bread, and Other Writings*, Marshall S. Shatz (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

[65] Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, hlm. 736.

Pemberontakan Masyarakat Melawan Negara

Kaum anarkis menolak bentuk dominasi lain selain properti dan statisme, termasuk agama, hubungan patriarkal (Proudhon adalah pengecualian di sini), teknologi, dan elitisme ilmiah. Memang, mungkin lebih akurat untuk melihat anarkisme klasik sebagai kritik terhadap hubungan dominasi secara umum, daripada hanya kritik terhadap negara.

Namun, bagi kaum anarkis, negara bukan hanya sekadar institusi politik atau serangkaian institusi politik, juga bukan hanya situs di mana hubungan kekuasaan berada pada titik paling terkonsentrasi dan sepihak; negara juga merupakan serangkaian pengaturan dan hierarki yang, berbicara dalam istilah Deleuzo-Guattarian, 'mengkode ulang' (*overcodes*)[66] hubungan sosial lainnya. Dengan kata lain, negara adalah prinsip otoritas dan dominasi yang abstrak -rasionalitas kekuasaan yang menopang, bahkan membentuk, hubungan dominasi lain dalam masyarakat. Seolah-olah struktur hierarkis dan otoriter negara menyediakan semacam model untuk hubungan sosial, ekonomi, dan pribadi lainnya, memungkinkannya untuk diartikulasikan dengan cara yang tidak setara.

Sulit, kemudian, dalam analisis konseptual anarkis untuk melihat hubungan dominasi tertentu secara terisolasi: itu adalah sesuatu yang hanya dapat dipahami dalam kaitannya dengan negara yang menopangnya. Itulah mengapa fokus kritik politik anarkis cenderung pada negara, mengapa kaum anarkis mencari penghapusan negara di atas segalanya, dan mengapa kaum anarkis melihat masyarakat tanpa negara sebagai sesuatu yang dapat dicapai: masyarakat komunitas yang terdesentralisasi dan bebas.

[66] Lihat Gilles Deleuze, 'Many Politics,' dalam Gilles Deleuze dan Claire Parnet (eds), terjemahan Hugh Tomlinson, *Dialogues* (New York: Columbia University Press, 1987), hlm. 124–53.

Oleh karena itu, yang sentral bagi anarkisme adalah pemberontakan masyarakat melawan negara, pemberontakan 'prinsip sosial' melawan prinsip politik kekuasaan. Masyarakat dan kemanusiaan tidak dapat berharap untuk berkembang kecuali mereka dibebaskan dari negara. Seperti yang dikatakan Kropotkin:

> *Entah Negara akan dihancurkan dan kehidupan baru akan dimulai di ribuan pusat ... atau Negara harus menghancurkan kehidupan individu dan lokal, ia harus menjadi penguasa semua domain aktivitas manusia, harus membawa perang dan perjuangan internal untuk kepemilikan kekuasaan, revolusi permukaan yang hanya mengganti satu tiran dengan yang lain, dan tak terhindarkan, pada akhir evolusi ini -kematian*.[67]

Apa yang diasumsikan di sini adalah semacam pembagian moral dan konseptual antara masyarakat dan negara, antara kemanusiaan dan kekuasaan politik, semacam Manikeisme: masyarakat, yang tertindas, terdistorsi, dan dirusak oleh operasi kekuasaan politik, akan bangkit melawan negara, dan, setelah penghancuran negara, hubungan yang bebas dan egaliter akan diizinkan untuk berkembang.

Pembagian antara kehidupan sosial dan tatanan politik ini terlihat jelas, misalnya, dalam konsepsi Bakunin tentang perbedaan antara hukum alam dunia materi -hukum yang menegaskan tempat kita dalam tatanan sosial alami -dan otoritas artifisial dari hukum dan institusi buatan manusia yang menjadi ciri kekuasaan politik, dan yang bertindak sebagai kendala atas kebebasan kita.[68] Dengan kata lain, ada pembagian antara semacam tatanan alami organik yang fundamental bagi masyarakat dan tatanan politik artifisial -

[67] Kropotkin, *The State*, hlm. 44.
[68] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 239–40.

tatanan kekuasaan, institusi politik, hukum, dan sebagainya yang asing dan memusuhi masyarakat. Tatanan alami ini rasional dan mengandung fondasi moralitas; tatanan kekuasaan politik, sebaliknya, bersifat keras, irasional, dan tidak bermoral. Bukan hanya bahwa, seperti kata pepatah lama, kekuasaan merusak, tetapi kekuasaan politik mendistorsi dan menghambat apa yang seharusnya menjadi hubungan manusia yang bebas.

Oleh karena itu, anarkisme klasik dapat digambarkan sebagai anti-politik: kaum anarkis mempertanyakan prinsip kedaulatan negara dan menolak untuk melihat partisipasi dalam struktur formal kekuasaan politik sebagai sarana untuk mencapai perubahan sosial. Dalam pengertian inilah Bakunin membedakan antara revolusi politik dan revolusi sosial: yang terakhir berupaya tidak hanya untuk mengkolektivisasi hubungan ekonomi, tetapi juga untuk menghapus kekuasaan politik, bertentangan dengan sosial demokrat borjuis, Marxis, dan Leninis yang ingin terlibat dengan dan menggunakan kekuasaan politik untuk memajukan tujuan mereka. Kaum anarkis berbeda karena mereka mengupayakan penghapusan total politik.[69]

Objek Sosial Rasional

Namun, gagasan anarkisme sebagai anti-politik ini tidak sesederhana kedengarannya, dan, seperti yang akan saya tunjukkan di bab-bab selanjutnya, gagasan ini terbuka untuk sejumlah interpretasi yang berbeda. Bahkan bagi Bakunin, anarkisme masih merupakan politik dan, memang, dalam bagian yang sama di mana ia berbicara tentang penghapusan

[69] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 314

politik, ia juga berbicara tentang 'politik Revolusi Sosial' dan membahas politik Asosiasi Buruh Internasional (*International Workingmen's Association*).[70] Jelas, kalau begitu, bahwa hasrat anarkis untuk menghapuskan politik hanya menyarankan bentuk politik alternatif, bentuk yang egaliter-libertarian dan anti-otoriter.

Pada saat yang sama, politik anti-politik anarkis didasarkan pada konseptualisasi tertentu tentang hubungan sosial. Pusat di sini adalah gagasan, yang sudah diperkenalkan di atas, bahwa masyarakat dibentuk oleh mekanisme, hubungan, dan proses alami yang mengatur diri sendiri (*self-regulating*), yang bersifat rasional dan, jika dibiarkan, memungkinkan tatanan sosial yang lebih harmonis untuk muncul. Gagasan ini, yang merupakan bagian dari wacana rasionalis dan humanis berbasis Pencerahan yang juga memengaruhi filosofi politik lainnya, dapat dilihat dalam sejumlah aspek pemikiran anarkis klasik.

Misalnya, Bakunin, seperti yang telah kita lihat, mengemukakan gagasan tentang hukum dan proses alam yang 'tidak dapat diubah' (*immutable*), yang kebenarannya akan diungkapkan melalui ilmu pengetahuan, dan yang perkembangannya menentukan kemajuan sosial dan perkembangan intelektual, moral, dan material umat manusia. Sebagai bagian dari kritik terhadap idealisme agama, ia mengusulkan penjelasan materialis-ilmiah tentang perkembangan manusia:

> *Setelah menunjukkan bagaimana idealisme, dimulai dengan gagasan absurd tentang Tuhan, keabadian dan jiwa, kebebasan asli individu, dan moralitas mereka yang independen dari masyarakat, tak terhindarkan tiba pada pengudusan perbudakan, sekarang saya harus menunjukkan bagaimana ilmu pengetahuan sejati, materialisme, dan sosialisme -istilah kedua hanyalah pengembangan*

[70] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 314

sejati dan lengkap dari yang pertama, justru karena mereka mengambil sebagai titik awal sifat material dan perbudakan alami dan primitif manusia, dan karena mereka mengikat diri untuk mencari emansipasi manusia bukan di luar tetapi di dalam masyarakat, bukan melawannya tetapi melalui sarana itu -terikat untuk berakhir pada pembentukan kebebasan individu terbesar dan bentuk moralitas manusia tertinggi.[71]

Pemikiran politik Bakunin dapat dilihat sebagai filosofi materialis-ilmiah yang dikombinasikan dengan pandangan dialektis tentang perkembangan sejarah. Gagasan serupa mungkin ditemukan dalam anarkisme rasionalis Godwin, di mana peningkatan sosial dan munculnya masyarakat yang lebih adil dan setara terkait erat dengan kemajuan ilmu pengetahuan, serta dengan perkembangan kapasitas moral dan intelektual masyarakat yang tak terhindarkan.[72]

Filosofi positivis ini semakin ditekankan dalam teori hubungan sosial Kropotkin sebagai didasarkan pada kecenderungan bawaan menuju bantuan timbal balik (*mutual aid*) dan bantuan, yang kita warisi dari dunia hewan dan yang merupakan faktor utama dalam kelangsungan hidup evolusioner. Dalam kritiknya terhadap apa yang ia lihat sebagai interpretasi dan penerapan kasar Darwin pada model hubungan sosial 'survival of the fittest', Kropotkin berpendapat bahwa sebenarnya Darwin-lah yang pertama kali menemukan sosialitas naluriah pada hewan dari spesies yang sama, kecenderungan untuk kerja sama daripada persaingan.[73] Terlebih lagi, 'naluri permanen' menuju bantuan timbal balik ini juga dibawa ke dalam masyarakat manusia, dan dapat ditemukan dalam berbagai organisasi kooperatif, asosiasi

[71] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 146.
[72] Lihat Godwin, *Enquiry Concerning Political Justice*, hlm. 740.
[73] Lihat Kropotkin, *Mutual Aid*.

sukarela, dan perkumpulan bantuan timbal balik yang beroperasi tanpa keterlibatan apa pun dari negara -*Lifeboat Association*, serikat pekerja, klub sosial dan olahraga, dan sebagainya. Memang, prinsip sosial ini -prinsip kerja sama, solidaritas, dan timbal balik -dapat dilacak sepanjang sejarah manusia, yang ada dalam ketegangan permanen dengan institusi politik yang semakin tersentralisasi. Kropotkin percaya bahwa prinsip sosial ini pada akhirnya akan menang atas negara, dan membentuk dasar sosial dan etis untuk masyarakat yang lebih kooperatif yang dibentuk melalui pengaturan sukarela. Memang, fondasi etika anarkis justru ditemukan dalam fakta biologis sederhana tentang bantuan timbal balik ini: dalam berjuang untuk bertahan hidup, orang harus bekerja dan bekerja sama satu sama lain karena kebutuhan, dan ini membentuk dasar gagasan kita tentang moralitas, keadilan, dan altruisme. Jadi, seperti yang dikatakan Kropotkin:

> *Alam dengan demikian harus diakui sebagai guru etika pertama manusia. Naluri sosial yang melekat pada manusia maupun pada semua hewan sosial -inilah asal-usul semua konsepsi etika dan semua perkembangan moralitas selanjutnya.*[74]

Penting untuk disadari bahwa dalam membuat argumen seperti ini, anarkis tidak memiliki konsep sifat manusia yang berat sebelah atau naif jinak.[75] Namun, meskipun ada juga aspek egois dari sifat manusia yang berpotensi bekerja melawan prinsip-prinsip sosialitas dan kerja sama, intinya adalah bahwa

[74] Peter Kropotkin, *Ethics: Origin and Development*, terjemahan L. S. Friedland (New York: Tudor Publishing, 1947), hlm. 45.

[75] Seperti yang ditunjukkan oleh David Morland, pemikir anarkis klasik mengakui kecenderungan egois dan destruktif yang meresahkan dalam sifat manusia, yang menciptakan masalah bagi konsepsi utopis mereka sendiri tentang masyarakat anarkis di masa depan. Lihat *Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism* (London: Cassell, 1997).

bagi kaum anarkis, orang secara intrinsik dan organik adalah bagian dari keseluruhan sosial, dan bahwa naluri kooperatif mereka cenderung menonjol dalam konteks sosial ini. Ada semacam esensialisme sosial di sini, gagasan bahwa masyarakat mewujudkan rasionalitas dan moralitas yang immanen, yang hukum dan prosesnya dapat diamati secara ilmiah; suatu logika (kolektivitas, sosialitas) yang sedang terungkap dan muncul dalam oposisi terhadap logika kekuasaan. Dengan demikian, objek sosial rasional ini membentuk semacam poros moral dalam argumen anarkis melawan kekuasaan politik: masyarakat mengandung, seperti yang kita lihat, benih emansipasinya sendiri, serta potensi untuk mengorganisasi dirinya sendiri tanpa kekuasaan politik. Ia juga memberikan dasar bagi pemahaman anarkis tentang kebebasan-setara: kebebasan dipahami secara kolektif dan diwujudkan atas dasar kesamaan manusia yang esensial di antara orang-orang, membentuk fondasi untuk solidaritas dan komunitas.

Anarkisme dan Utopianisme

Konsepsi khusus tentang hubungan sosial ini memberikan fondasi bagi masyarakat anarkis di masa depan. Anarkis selalu berhati-hati dalam meletakkan cetak biru (*blueprints*) yang tepat untuk pengaturan sosial di masa depan, sebaliknya menekankan spontanitas revolusioner dan tindakan kreasi yang bebas. Namun, pada saat yang sama, ada kecenderungan utopis yang pasti dalam anarkisme klasik -visi tertentu tentang masyarakat tanpa negara, masyarakat yang didasarkan pada pengaturan sukarela yang bebas dan struktur sosial yang terdesentralisasi.

Bakunin, yang mengikuti Marx dalam mengkritik kaum sosialis utopis, sendiri mengusulkan masyarakat kolektif

berdasarkan kerja, dari mana struktur kelas akan absen, di mana pendidikan ilmiah akan tersedia untuk semua, dan di mana perawatan anak akan menjadi tanggung jawab komunal. Proudhon percaya bahwa sistem federalis di mana hubungan didasarkan pada kontrak timbal balik (*mutual contracts*), akan menjadi cara terbaik untuk menjaga kebebasan dan keamanan; sedangkan Kropotkin masuk ke detail teknis yang cukup besar tentang bagaimana pertanian dan industri akan diorganisasi, dan bagaimana hasil akan didistribusikan.[76] Godwin, seperti yang telah kita lihat, percaya pada kesempurnaan progresif masyarakat manusia melalui pendidikan dan peningkatan intelektual.

Namun, bertentangan dengan apa yang diperdebatkan banyak kritikus, anarkisme tidak harus lebih utopis daripada filosofi politik lainnya -semua teori dan proyek politik memiliki momen utopis, berdasarkan prasangka tertentu tentang sifat manusia atau hubungan sosial.[77] Memproyeksikan segala macam visi ideal tentang seperti apa masyarakat itu, atau bagaimana hubungan manusia, dan berusaha menerapkan program revolusioner atau reformis dalam pencapaian tujuan ini, adalah utopianisme -dan dapat berlaku sama mudahnya pada liberalisme, dengan pertukaran pasar bebasnya yang diidealkan, model perilaku rasional yang memaksimalkan utilitas, atau 'posisi asli' (*original positions*), seperti halnya pada anarkisme. Terlebih lagi, tidak ada yang salah dengan utopianisme seperti itu -momen utopis adalah sentral bagi semua politik radikal -meskipun saya akan mengusulkan pemahaman alternatif tentang utopianisme di bab-bab selanjutnya. Namun, utopia anarkisme klasik muncul sebagai hasil dari rasionalitas sosial immanen yang telah saya jelaskan ini. Ini tidak berarti bahwa, bagi kaum anarkis, masyarakat

[76] Lihat Peter Kropotkin, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, Colin Ward (ed.) (London: Freedom Press, 1998).
[77] Untuk diskusi dan pembelaan utopisme anarkis, lihat Samuel Clark, *Living without Domination: the Possibility of an Anarchist Utopia* (Farnham: Ashgate, 2007).

tanpa otoritas politik akan muncul secara tak terhindarkan; lebih dari kebanyakan filosofi politik radikal, anarkisme menekankan tindakan manusia yang spontan dan dorongan untuk memberontak. Namun, transformasi revolusioner menuju masyarakat egaliter-libertarian ini dilihat sebagai bagian dari proses sosial immanen yang ditentukan -atau setidaknya dikondisikan oleh hukum alam, dialektika, pencerahan progresif umat manusia, atau perwujudan sosialitas bawaan kita.

Dalam bab ini saya telah berpendapat bahwa anarkisme adalah filosofi politik pemberontakan yang didorong oleh hasrat untuk kebebasan-setara tanpa syarat -hasrat yang mempertanyakan semua bentuk otoritas politik, hierarki sosial, dan ketidaksetaraan ekonomi. Dalam pengertian ini, anarkisme adalah horizon pamungkas bagi politik radikal. Namun, politik dan etika anarkisme klasik hanya dapat dipahami dalam paradigma rasionalis-humanis Pencerahan tertentu, yang mengandaikan adanya kebenaran objektif pada hubungan sosial yang ditekan oleh kekuasaan namun akan diungkapkan; potensi rasional dan etis dalam subjek manusia yang ditemukan dalam hubungannya dengan orang lain. Ada narasi pembebasan tertentu di sini, di mana masyarakat memberontak melawan kekuasaan, di mana umat manusia memberontak melawan politik. Di bab berikutnya saya akan menunjukkan bahwa ada masalah-masalah tertentu dengan wacana ini, masalah yang membuatnya perlu bagi kita untuk memikirkan kembali aspek-aspek kunci anarkisme klasik.

Bab II
Anarki yang Dinobatkan[78]: Menuju Ontologi Postanarkis

Pada bab sebelumnya, anarkisme digambarkan sebagai anti-politik revolusioner yang menolak dominasi dan hierarki politik, sosial, dan ekonomi atas nama prinsip tanpa syarat dari kesetaraan-kebebasan (*equal-liberty*). Namun, posisi ini mengandaikan visi organik tertentu tentang hubungan sosial dan gagasan pencerahan rasional, yang berfungsi sebagai poros moral melawan distorsi, pengaburan, dan ketidakadilan kekuasaan politik. Oleh karena itu, anarkisme mendasarkan kritiknya terhadap otoritas politik pada fondasi moral dan rasional yang berasal dari esensi atau keberadaan sosial yang dipahami secara objektif.

Apakah ini dipahami dalam hal pencerahan progresif individu, atau penentuan kekuatan material oleh hukum sejarah dan proses dialektis, atau penemuan kesosialan bawaan manusia melalui prinsip saling membantu (*mutual aid*) -ada gagasan tentang dasar moral dan rasional bagi hubungan sosial, fondasi alami yang dikaburkan oleh cara kerja kekuasaan dan agama, namun yang dapat diungkap melalui penyelidikan ilmiah.

Oleh karena itu, anarkisme klasik adalah filosofi politik yang dibingkai dalam wacana rasionalis-humanis Pencerahan.

[78] Ekspresi ini adalah rujukan pada ide monis Gilles Deleuze bahwa ada makhluk univokal dalam artian bahwa semua makhluk terletak pada satu bidang imanen (*plane of immanence*), tanpa perbedaan apa pun yang diistimewakan di atas yang lain: 'Univokasi keberadaan dengan demikian juga menandakan kesetaraan keberadaan. Keberadaan univokal pada saat yang sama adalah distribusi nomaden dan anarki yang dinobatkan.' *Difference and Repetition*, terjemahan Paul Patton (London: Continuum, 2001), hlm. 37.

Yang sentral bagi anarkisme adalah gagasan kemajuan rasional, pembukaan logika sosial yang imanen, dan emansipasi subjek dari kendala dan penindasan eksternal - motif yang juga dimasukkan ke dalam liberalisme dan Marxisme, meskipun dengan cara yang berbeda dan dengan penekanan yang berbeda. Sementara anarkisme, seperti yang telah saya sarankan, adalah yang paling radikal dari filosofi politik -dan dalam perlakuannya terhadap kekuasaan politik tentu yang paling canggih -namun ia masih mempunyai ketergantungan pada pemikiran Pencerahan.

Masalahnya, bagaimanapun, adalah bahwa aspek-aspek paradigma Pencerahan telah runtuh dan tidak lagi berkelanjutan; bahwa ada, seperti yang dikatakan Jean-Francois Lyotard, 'ketidakpercayaan terhadap metanarasi'.[79] Ini bukan berarti gagasan emansipasi dan pencerahan rasional telah dilepaskan, tetapi ada keraguan tertentu mengenai universalitasnya, yaitu, pengertian di mana ia dipahami oleh semua orang dengan cara yang sama.

Namun, di sini saya tidak bermaksud untuk menyerukan pengabaian Pencerahan, atau untuk menyatakan hukuman matinya. Sebaliknya, kesetiaan tertentu pada elemen-elemen kunci Pencerahan menjadi lebih penting sekarang dari sebelumnya. Sebaliknya, paradigma Pencerahan harus dipertimbangkan kembali; batas-batas diskursifnya harus diinterogasi. Itulah tepatnya yang coba dilakukan oleh para pemikir pascastrukturalis seperti Derrida, Lacan, Lyotard, dan Foucault.

Sama sekali tidak benar untuk mengatakan bahwa pemikiran pascastrukturalis itu anti-Pencerahan. Sebaliknya, ia melihat upaya untuk melampaui keterbatasan pemikiran

---

[79] Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*, terjemahan Geoffrey Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1991), hlm. xxiv.

Pencerahan sebagai bagian dari proyek Pencerahan itu sendiri. Yang sentral bagi Pencerahan, dengan kata lain, adalah refleksi kritis terhadap batas-batasnya sendiri. Pencerahan, seperti yang ditunjukkan Foucault sehubungan dengan Kant, mewujudkan etos kritis dan penggunaan akal yang bebas dan otonom - sesuatu yang dapat bekerja melawan kecenderungan pengerasan lainnya dalam pemikiran Pencerahan. Etos inilah yang memungkinkan kita, seperti yang dikatakan Foucault, untuk menolak 'pemerasan Pencerahan' (*blackmail of the Enlightenment*):

> *Namun itu tidak berarti bahwa seseorang harus 'memihak' atau 'melawan' Pencerahan. Itu bahkan berarti tepatnya bahwa seseorang harus menolak segala sesuatu yang mungkin menyajikan dirinya dalam bentuk alternatif yang simplistik dan otoriter: Anda menerima Pencerahan dan tetap berada dalam tradisi rasionalismenya... atau Anda mengkritik Pencerahan dan kemudian mencoba untuk melepaskan diri dari prinsip-prinsip rasionalitasnya...*[80]

Sebaliknya, kita harus melakukan, melalui penyelidikan sejarah yang tepat, eksplorasi batas-batas masa kini kita, kondisi di mana kita hidup, kondisi yang masih ditentukan oleh Pencerahan. Kita harus menyadari, seperti yang dikatakan Foucault, historisitas Pencerahan, dan pengertian di mana Pencerahan adalah suatu peristiwa dan seperangkat proses, transformasi, wacana, institusi, dan praktik yang kompleks dan heterogen yang membentuk kita sebagai subjek, serta menyediakan kondisi dan kemungkinan bagi pelarian kita dari pensubjekan (*subjectification*).

[80] Michel Foucault, 'What is Enlightenment?', dalam *The Essential Works of Foucault 1954–1984: Ethics, Subjectivity and Truth*, Vol. 1, Paul Rabinow (ed.), terjemahan Robert Hurley (London: Penguin, 1994), hlm. 313.

Karena alasan ini, kita juga harus menginterogasi hubungan historis antara Pencerahan dan humanisme. Humanisme adalah wacana yang telah memaksakan identitas dan kendala tertentu pada kita atas nama Manusia. Pencerahan dalam arti radikal yang dikandung Foucault adalah yang memungkinkan kita untuk menjelajahi batas-batas sosok manusia dan untuk mendapatkan otonomi yang lebih besar darinya.

Justru dalam semangat interogasi kritis inilah -gerakan ganda di dalam dan melawan batas-batas Pencerahan -saya ingin mendekati pertanyaan tentang fondasi ontologis anarkisme klasik. Untuk membongkar Pencerahan, untuk menjelajahi batas-batasnya, bukanlah untuk membuangnya tetapi untuk meradikalisasinya. Dengan cara yang sama, untuk menginterogasi fondasi Pencerahan dari pemikiran anarkis, untuk menjelajahi batas-batas humanisme dan rasionalismenya, bukanlah untuk meninggalkan anarkisme atau bahkan melampauinya -melainkan untuk bergerak di dalamnya, setia padanya, tetapi untuk memperluas syarat-syaratnya dan meradikalisasi kemungkinannya.

Dalam bab ini, saya ingin menjelajahi kemungkinan anarkisme yang mengambil jarak tertentu dari fondasi rasionalis-humanis yang menurutnya ia diklasifikasi secara klasik. Ini berarti bergerak melampaui medan ontologis anarkisme klasik, terutama visi organikisnya tentang kehidupan sosial dan konsepsi esensialisnya tentang subjek manusia. Untuk mencapai gerakan ini, saya akan menggunakan serangkaian pemikir dan pendekatan yang biasanya tidak terkait dengan anarkisme, meskipun saya akan mencoba menunjukkan kontinuitas utama mereka dengannya.

Postmodernitas dan Kritik terhadap Fondasionalisme

Interogasi umum terhadap fondasi ontologis mempertanyakan koherensi, kesatuan, stabilitas, universalitas, dan sebagainya - adalah bagian dari apa yang sering disebut sebagai postmodernisme atau kondisi postmodern. Saya tidak akan menghabiskan banyak waktu untuk mendefinisikan postmodernisme -sejauh definisi umum postmodernisme dapat ditawarkan atau dalam menjelaskan berbagai cara pemahamannya dalam seni, arsitektur, kritik sastra, studi budaya, teori sosial, dan sebagainya. Saya juga tidak melihat postmodernisme memberikan, dengan sendirinya, cara yang memadai untuk memikirkan politik. Sebaliknya, saya tertarik untuk memahami implikasi yang dimiliki postmodernisme sebagai kondisi budaya dan filosofis tertentu -bagi anarkisme: sejauh mana postmodernisme memungkinkan kita untuk memikirkan kembali dan, memang, memaksa kita untuk memikirkan kembali, elemen-elemen tertentu dari anarkisme?

Penting untuk ditekankan sejak awal bahwa postmodernisme bukanlah periode sejarah seperti itu. Itu tidak berarti bahwa kita entah bagaimana telah meninggalkan modernitas dan memasuki era sejarah baru. Ini lebih akurat dilihat sebagai semacam refleksi kritis terhadap batas-batas modernitas, dan momen transendensi yang, pada saat yang sama, berada di dalam modernitas. Selain itu, seperti yang dikatakan Gianni Vattimo, alasan mengapa para pemikir seperti Nietzsche dan Heidegger tidak mengusulkan cara untuk 'mengatasi' modernitas justru karena melakukannya berarti menegaskan logika perkembangan yang sangat sentral bagi modernitas.[81] Dengan kata lain, cara paling efektif untuk melampaui modernitas

[81] Gianni Vattimo, *The End of Modernity: Nihilism and the Hermeneutics in Post-Modern Culture*, terjemahan Jon R. Snyder (Cambridge: Polity Press, 1988), hlm. 2.

bukanlah dengan mengusulkan momen di luarnya, karena ini hanya menciptakan seperangkat fondasi baru, dan sesuai dengan ide-ide kemajuan, *telos*, dan asal-usul yang sentral bagi pengalaman modern. Sebaliknya, ia adalah melibatkan diri dalam dekonstruksi kritis terhadap ide fondasi itu sendiri, tanpa mengusulkan seperangkat fondasi baru di tempatnya.

Mari kita ambil sebagai contoh status pengetahuan: daripada perkembangan progresif dan perluasan sistem pengetahuan berdasarkan observasi ilmiah, pendekatan postmodern justru akan mengungkap benturan interpretasi, serangkaian perjuangan atas makna dan pengetahuan. Klaim hegemoni pengetahuan, klaim kebenaran universal yang dibuat oleh wacana ilmiah secara khusus, dengan demikian dirusak. Pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari kekuasaan dan perjuangan kekuasaan, dan oleh karena itu netralitas dan universalitas yang diproklamirkannya adalah fiksi. Postmodernitas dapat dilihat dalam hal pendekatan tertentu terhadap pengetahuan: ia mengambil jarak dari narasi besar (*grand narratives*), dari gagasan kebenaran objektif yang dapat diverifikasi secara ilmiah dan dari gagasan bahwa dunia menjadi lebih mudah dipahami melalui kemajuan ilmu pengetahuan.

Tema ini diangkat oleh Paul Feyerabend, yang mengusulkan pendekatan 'anarkis' terhadap pengetahuan ilmiah. Argumennya adalah bahwa aturan metodologis yang dipaksakan oleh sains pada akhirnya sewenang-wenang dan bergantung pada sejarah, bahwa aturan tersebut tidak didasarkan pada klaim kebenaran yang kuat. Memang, banyak penemuan ilmiah yang paling penting -Revolusi Copernicus misalnya -hanya mungkin terjadi melalui pelanggaran, baik disengaja maupun tidak disengaja, terhadap aturan metodolo-gis yang ada.[82]

Ini memberi tahu kita bahwa otoritas pengetahuan ilmiah, berdasarkan aturan penyelidikan yang kaku -yang menentukan pengetahuan apa yang termasuk atau dikecualikan -berada

[82] Lihat Paul Feyerabend, *Against Method* (London: Verso, 1993), hlm. 14.

pada landasan yang jauh lebih goyah daripada yang ingin diakui. Jauh lebih produktif, menurut Feyerabend dan, memang, jauh lebih dekat pada kebenaran penyelidikan ilmiah, untuk mengambil pandangan anarkis tentang sains: untuk mempertanyakan otoritas dan legitimasi pengetahuan ilmiah, dan untuk melanggar aturan metodologisnya. Memang, ia menganggap luar biasa bahwa para pemikir politik anarkis -dan di sini ia mengutip Kropotkin sambil mempertanyakan semua bentuk otoritas politik, tanpa ragu menjunjung tinggi otoritas epistemologis sains dan, memang, mendasarkan seluruh filosofi mereka pada klaimnya yang agak tidak pasti.[83] Mengapa kebebasan berpikir, berbicara, dan bertindak yang sama, dan skeptisisme yang sama tentang otoritas yang dituntut kaum anarkis di bidang politik, tidak juga diterjemahkan ke dalam bidang penyelidikan ilmiah?

Upaya serupa untuk melengserkan otoritas sistem pengetahuan yang ada dapat ditemukan di sejumlah bidang: misalnya, dalam matematika, dengan 'teorema ketidaklengkapan' Godel, yang menunjuk pada ketidakcukupan dan ketidaklengkapan aksioma yang membentuk cabang matematika tertentu; dan dalam teori bahasa strukturalis dan terutama pascastrukturalis, dari Jakobson hingga Barthes, Derrida, Lacan, dan Kristeva, di mana tidak ada korespondensi yang diperlukan antara tanda-tanda linguistik dan 'realitas' eksternal, dan di mana hubungan struktural antara *signifiers* itu sendiri tidak stabil dan tidak lengkap.

Proyek mempertanyakan konsistensi, stabilitas, dan totalitas fondasi -fondasi pengetahuan, sains, pengalaman, identitas -inilah yang sentral bagi kondisi postmodern. Dan rangkaian gerakan teoretis inilah yang memungkinkan keterlibatan kritis dengan beberapa kategori sentral pemikiran anarkis klasik: khususnya, keyakinan positivistiknya pada penyelidikan ilmiah untuk mengungkapkan cara kerja dunia sosial, dan pengga-

[83] Feyerabend, *Against Method*, hlm. 12–13.

bungannya ide-ide humanis tentang penemuan esensi manusia dan pencerahan progresif subjek. Seperti yang akan kita lihat, ini adalah kategori-kategori dasar yang semakin bermasalah dan sulit dipertahankan setelah munculnya postmodernisme.

Oleh karena itu, postmodernisme melemparkan tantangan kepada anarkisme: jika Anda adalah kaum anarkis, maka Anda setidaknya harus mempertanyakan fondasi Anda sendiri; Anda harus mempertanyakan otoritas tidak hanya negara dan kapitalisme, tetapi juga sistem pengetahuan dan pemikiran serta identitas stabil yang menjadi dasar proyek politik antiotoriter Anda.

Dengan kata lain, agar anarkisme menjadi konsisten, ia juga harus terlibat dalam -atau setidaknya mempertimbangkan implikasi dari anarkisme epistemik dan ontologis. Namun, saya tidak ingin menyarankan bahwa proyek semacam itu asing atau memusuhi anarkisme, bahwa itu melibatkan pemaksaan tuntutan yang tak tertahankan dari luar istilah-istilahnya sendiri. Sebaliknya, saya berpendapat bahwa etos anti-otoriter anarkisme -yaitu kecurigaan permanen terhadap otoritas sudah mengandung kemungkinan gerakan dekonstruktif semacam ini.

An-Archy: Anarkisme Tanpa Fondasi

Apa artinya memikirkan anarkisme tanpa fondasi yang kokoh? Kita tahu bahwa kaum anarkis klasik mendasarkan kritik mereka terhadap kekuasaan pada fondasi ontologis tertentu - seperti esensi manusia, pandangan tertentu tentang perkembangan sejarah (baik dialektis, materialis, atau evolusioner), dan visi rasionalis tentang hubungan sosial yang dianggap sebagai bagian dari tatanan alam di luar dunia kekuasaan. Dengan kata lain, meskipun kekuasaan politik mendistorsi dan menekan perkembangan bebas kekuatan sosial, meskipun

kekuasaan itu menggagalkan ekspresi penuh kapasitas moral dan rasional manusia, kekuatan dan kapasitas ini adalah bagian dari tatanan ontologis yang eksterior terhadap kekuasaan; tatanan yang ditentukan oleh hukum alam atau kecenderungan biologis dan evolusioner, yang terungkap secara rasional dan memberikan titik tolak untuk kritik terhadap kekuasaan.

Mempertanyakan fondasionalisme semacam itu mungkin melibatkan menunjukkan bahwa hubungan sosial itu buram (*opaque*), tidak stabil, dan bahkan antagonis, alih-alih transparan dan secara imanen harmonis; atau mengungkap hubungan yang jauh lebih ambigu antara kekuasaan dan subjek manusia. Ini adalah poin-poin yang akan dieksplorasi nanti. Yang terpenting, kritik terhadap fondasi membuka politik pada momen kontingensi (*contingency*), pada ketidakpastian -bukan ketiadaan landasan yang lengkap -tetapi landasan yang selalu bergeser.[84] Gerakan teoretis ini memungkinkan kita untuk memikirkan anarkisme dengan cara yang berbeda. Gerakan ini memungkinkan kita -bahkan memaksa kita untuk meragukan stabilitas, totalitas, dan koherensi fondasi ontologisnya. Ini tidak berarti bahwa proyek anarkis tidak lagi dapat dimotivasi oleh prinsip dan etika, atau oleh kritik terhadap kekuasaan dan gagasan emansipasi subjek dan komunitas. Ini akan menjadikan anarkisme sebagai nihilisme, sebuah langkah yang akan saya tentang. Sebaliknya, apa yang saya sarankan adalah bahwa strategi dekonstruktif yang diuraikan di atas akan berarti bahwa fondasi rasional dan moral anarkisme tidak pernah

[84] Perbedaan antara penolakan total terhadap fondasi (*anti-foundationalism*) dan mempertanyakan koherensi, stabilitas, dan universalitas fondasi, disediakan secara berguna oleh Oliver Marchart, yang mengacu pada ide Heidegger tentang cara jurang (*abyss*) membentuk landasan itu sendiri: "'Der Ab-grund *is* Ab-grund" adalah kiasme yang seharusnya berarti: landasan adalah jurang, dan jurang adalah landasan.' Dengan kata lain, apa yang diusulkan Heidegger bukanlah ketiadaan landasan atau fondasi secara total, melainkan penarikan diri landasan yang pada saat yang sama beroperasi sebagai semacam landasan. Ini adalah pasca-fondasionalisme (*post-foundationalism*) daripada anti-fondasionalisme relativis sederhana. Lihat *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), hlm. 20.

sepenuhnya di alamikan (*naturalised*) atau di esensialkan (*essentialised*), bahwa fondasi tersebut tidak pernah dapat kita pahami dalam totalitasnya.

Di sinilah saya ingin mengembangkan gagasan an-arki (*an-archy*), yang saya pahami sebagai semacam anarkisme ontologis.[85] Dengan kata lain, an-arki menyiratkan gagasan tentang kritik atau mempertanyakan otoritas fondasi ontologis, termasuk fondasi anarkisme itu sendiri. Apa yang ingin saya sarankan di sini adalah gagasan tentang momen transendental di dalam anarkisme itu sendiri: bahwa ada, di dalam potensi anarkisme, suatu an-arki yang melampaui dan mentransenden-sinya.

Jika *arche* dapat dilihat sebagai aturan keseluruhan atau prinsip panduan (sesuatu seperti kebenaran pertama, atau *principium* rasional), maka an-arki dapat didefinisikan sebagai ketiadaan aturan ini. Menurut Reiner Schurmann, 'melayunya' *arche* terkait dengan ide Heidegger tentang penutupan metafi-sika, pembubaran aturan-aturan zaman (*epochal rules*) yang memandu tindakan dalam periode sejarah yang berbeda. Mele-mahnya prinsip-prinsip rasional yang menentukan untuk bertindak inilah yang dinamakan Schurmann sebagai 'prinsip anarki'. Berbeda dengan pemikiran metafisik, di mana tindakan selalu harus diturunkan dari dan ditentukan oleh prinsip pertama, "'anarki' di sisi lain selalu menunjukkan melayunya aturan semacam itu, melonggarnya cengkeramannya".[86]

Yang penting, Schurmann secara eksplisit membedakan gagasannya tentang 'anarki' dari anarkisme:

---

[85] Saya meminjam istilah ini dari Hakim Bey, yang mengusulkan proyek berdasarkan ketiadaan (*nothingness*), pada penolakan terhadap kepastian rasional, hukum alam, atau hukum sosial. Lihat *Immediatism* (San Francisco, CA: AK Press, 1994), hlm. 1.

[86] Reiner Schurmann, *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, terjemahan Christine-Marie Gros (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987), hlm. 6.

> *Tidak perlu dikatakan, di sini tidak akan menjadi pertanyaan tentang anarki dalam pengertian Proudhon, Bakunin dan murid-murid mereka. Apa yang dicari oleh para tokoh ini adalah untuk menggantikan asal (origin), untuk mengganti 'kekuatan rasional', principium, dengan kekuatan otoritas, princeps -suatu operasi yang bersifat metafisik seperti yang pernah ada. Mereka berusaha mengganti satu titik fokus dengan yang lain.* [87]

Dengan kata lain, kaum anarkis klasik berusaha menghilangkan kekuasaan politik; tetapi seperti yang telah kita lihat, kritik mereka terhadap kekuasaan didasarkan pada prinsip-prinsip rasional dan alami tertentu, konsepsi tertentu tentang sifat manusia dan hubungan sosial alami, yang dilanggar, diganggu, dan dipaksakan oleh kekuasaan. Selain itu, sistem kekuasaan dan otoritas negara akan diatasi dan di tempatnya akan muncul bentuk organisasi sosial yang jauh lebih rasional. Jadi, otoritas politik yang tidak alami dipertentangkan dengan otoritas sah dari hukum alam; otoritas politik yang tidak rasional akan digantikan oleh otoritas sosial yang rasional. Dari perspektif 'prinsip an-arki', ini hanyalah mengganti satu mode otoritas dengan yang lain (otoritas politik negara dengan otoritas ilmiah akal) dan, oleh karena itu, satu fondasi dengan fondasi lain.

Sebaliknya, bagi Schurmann,

> *Anarki yang akan dibahas di sini adalah nama dari sejarah yang mempengaruhi landasan atau fondasi tindakan, sejarah di mana landasan dasar menyerah dan di mana menjadi jelas bahwa prinsip kohesi, baik itu otoriter atau 'rasional', tidak lagi lebih dari sekadar ruang kosong yang kehilangan kekuasaan legislatif, normatif, atau kekuasaan.*[88]

[87] Schurmann, *Heidegger on Being and Acting*, hlm. 6.
[88] Schurmann, *Heidegger on Being and Acting*, hlm. 6.

Kita dapat melihat potensi anti-otoriter dari dekonstruksi an-arkis anarkisme ini: ia menyiratkan pertanyaan tentang otoritas setiap prinsip panduan atau fondasi, bahkan jika prinsip-prinsip tersebut digunakan dalam kritik anarkis terhadap otoritas politik. Dengan demikian, prinsip atau fondasi semacam itu kehilangan kekuasaan normatif, dan mereka tidak lagi dapat dengan mudah berfungsi sebagai dasar alami untuk pembentukan sistem aturan dan institusi baru, bahkan jika itu adalah sistem masyarakat anarkis. Namun, jauh dari bermusuhan atau bertentangan dengan anarkisme, saya menafsirkan prinsip an-arki sebagai sepenuhnya kompatibel dengan etos anarkis dari kecurigaan permanen terhadap otoritas.

Memang, ini dapat dilihat sebagai perpanjangan dari etos tersebut -ia memberikan tantangan etis kepada anarkisme untuk memeriksa potensi otoritarianisme dari fondasi filosofis-nya sendiri serta apa yang mungkin melekat dalam visi masyarakat anarkis yang akan menggantikan negara.

Jadi, meskipun an-arki bukanlah prinsip politik itu sendiri -melainkan prinsip ontologis -namun ia memiliki implikasi politik yang penting, terutama bagi politik anarkis. Memang, menurut Schurmann, 'anarki' adalah apa yang membuat mustahil untuk mempertahankan gagasan dominasi: anarki justru yang mendestabilisasi setiap gagasan tentang ketidak-setaraan alami antara manusia yang membentuk pembenaran untuk penindasan politik atau ekonomi. Dominasi semacam itu didasarkan pada 'keangkuhan orisinal' dari upaya untuk menundukkan keberadaan pada prinsip.[89]

Selain itu, bagi Schurmann, anarki memberi kita pemahaman baru tentang kebebasan, yang ia gambarkan dalam istilah tindakan tanpa *arche* atau prinsip rasional, 'bertindak “tanpa mengapa”': 'kehidupan “tanpa mengapa” tentu berarti

[89] Lihat Schurmann, *Heidegger on Being and Acting*, hlm. 291.

kehidupan tanpa tujuan, tanpa *telos*...'[90] Namun, saya sedikit kurang yakin dengan ide ini. Bukannya saya percaya bahwa kita membutuhkan *telos* atau tujuan akhir untuk bertindak, tetapi bahwa konsepsi ini tampaknya mengabaikan masalah etika. Tentu saja tindakan, dan terutama tindakan anti-otoriter, setidaknya harus melibatkan etika; tentu saja, tindakan itu harus diinformasikan oleh semacam posisi etis. Saya tidak menyarankan bahwa formulasi anarki Schurmann sama dengan nihilisme, melainkan bahwa itu tidak memadai dengan sendirinya sebagai cara berpikir tentang tindakan politik dan etis. Memang, saya lebih suka melihat tindakan anti-otoriter sebagai bertindak dengan mengapa. Tetapi apa 'mengapa' ini dan bagaimana ia muncul? Kita telah menetapkan melalui prinsip an-arki bahwa tindakan tidak lagi dapat dilihat sebagai dipandu oleh fondasi yang dalam atau *principium* rasional keseluruhan -dan inilah yang dimaksud Schurmann dengan gagasannya tentang bertindak 'tanpa mengapa'. Namun, ada cara lain untuk memahami etika, cara lain untuk memikirkan alasan mengapa kita harus bertindak dengan cara tertentu.

Anarki Etis

Di sinilah pemikiran Emmanuel Levinas menjadi penting. Bagi Levinas, medan etis muncul melalui perjumpaan -atau apa yang ia sebut penugasan (*assignation*) -dengan yang lain (*the other*). Perjumpaan ini adalah dengan yang lain dalam eksterioritasnya yang murni (*sheer exteriority*). Selain itu, ini adalah sesuatu yang sangat mengganggu bagi ego karena yang lain tidak dapat direduksi menjadi idealisasi rasional kita atau

[90] Schurmann, *Heidegger on Being and Acting*, hlm. 10.

diasimilasi ke dalam struktur kesadaran kita, yang begitu terkondisikan oleh *logos* dan pemikiran rasional.

Dengan demikian, perjumpaan dengan yang di luar ini menghasilkan sesuatu yang menyerupai obsesi, ketidakseimbangan, atau kegilaan (*delirium*). Memang, bagi Levinas, perjumpaan itu bersifat an-arkis dalam artian ia mengganggu 'kedaulatan' ego yang transparan diri (*self-transparent*) dan bertepatan diri (*self-coinciding*). Namun, anarki ini, bagi Levinas, tidak sama dengan kekacauan atau kekosongan; melainkan mengarah pada semacam 'penganiayaan' atau pertanyaan diri yang radikal, interogasi terhadap kedaulatan diri yang terkandung dalam diri sendiri:

> *Tetapi anarki bukanlah kekacauan yang bertentangan dengan keteraturan, seperti gerhana tema yang bukan, seperti yang dikatakan, kembali ke 'bidang kesadaran' yang tersebar sebelum perhatian. Kekacauan hanyalah tatanan lain... Anarki mengganggu keberadaan di luar dan melampaui alternatif-alternatif ini*.[91]

Ide anarki Levinas dengan demikian melampaui biner keteraturan/kekacauan, yang begitu sering berfungsi sebagai pembenaran untuk kedaulatan negara yang tidak terbatas. Memang, Levinas menyarankan kepada kita bahwa kekacauan 'keadaan alam' (*state of nature*) selalu merupakan konstruksi tertentu dari tatanan politik itu sendiri -tatanan lain yang berfungsi sebagai suplemen ontologis bagi tatanan negara.

Bagi Levinas, anarki berarti sesuatu yang berbeda: ia merujuk pada pengertian di mana kita terganggu oleh perjumpaan dengan yang lain. Selain itu, ini adalah momen etis karena ia memaksakan kepada kita tanggung jawab radikal bagi yang lain.

---

[91] Emmanuel Levinas, 'Substitution', *The Levinas Reader*, Sean Hand (ed.) (Oxford: Blackwell, 1989), hlm. 88–125 pada 91.

Anarki dari perjumpaan bukanlah momen kebebasan yang dikandung dalam pengertian individualis yang ketat: bagi Levinas, ini sama sekali bukan kebebasan karena seringkali mengarah pada semacam subjektivitas imperialis, dan dengan demikian pada dominasi yang lain.[92] Memang, dalam perjumpaan ini, ada 'substitusi' di mana seseorang sekarang ada melalui dan untuk yang lain, dan di sini batas-batas identitas diri dipecah.

Namun, meskipun destabilisasi identitas seseorang melalui rasa tanggung jawab radikal kepada yang lain ini mungkin terdengar seperti antitesis kebebasan itu sendiri, Levinas berpendapat bahwa itu memungkinkan kebebasan jenis yang berbeda: 'Substitusi membebaskan subjek dari *ennui* (kebosanan), yaitu, dari keterikatan pada dirinya sendiri, di mana ego tercekik di dalam dirinya sendiri karena cara tautologis identitas...'[93] Pembebasan diri dari diri sebenarnya adalah menjauhi esensi; esensi bukanlah dasar bagi kebebasan-seperti yang diklaim dalam tradisi humanis -tetapi batasan di atasnya.

> Maka, bagi Levinas:
> *Esensi, dalam keseriusannya sebagai ketekunan dalam esensi (persistence in essence), mengisi setiap interval ketiadaan yang akan memutusnya. Ini adalah pembukuan yang ketat di mana tidak ada yang hilang maupun diciptakan. Kebebasan dikompromikan dalam keseimbangan akun ini dalam tatanan di mana tanggung jawab sesuai persis dengan kebebasan yang diambil... Kebebasan dalam arti yang sebenarnya hanya dapat berupa penentangan terhadap pembukuan ini melalui gratuity (kemurahan hati tanpa pamrih).*[94]

[92] Levinas, 'Substitution', hlm. 102.
[93] Levinas, 'Substitution', hlm. 114.
[94] Levinas, 'Substitution', hlm. 115.

Jadi, apa yang diusulkan di sini dalam pembebasan dari esensi ini, adalah bentuk kebebasan yang melampaui formulasi liberal biasa di mana kebebasan individu dijaga secara egois dan cemburu, di mana ia diseimbangkan dengan tanggung jawab, di mana ia diukur terhadap kebebasan yang lain, seolah-olah dalam permainan *zero-sum* -di mana kebebasan yang diperoleh oleh seseorang adalah kebebasan yang hilang oleh yang lain. Dalam paradigma liberal, seperti yang telah kita lihat dalam Bab 1, kebebasan sering dikandung dalam hal pertentangan antara kehendak individu, sehingga tidak hanya kebebasan seseorang menjadi ancaman potensial bagi yang lain, tetapi kesetaraan yang lain juga merupakan ancaman potensial bagi kebebasan.

Ini mendorong semacam mentalitas pembukuan, perhitungan biaya-manfaat yang konstan dan obsesif tentang kebebasan yang dimiliki, atau yang dikira dimiliki, dalam keadaan ketakutan dan persaingan yang abadi dengan yang lain. Sebaliknya, kebebasan yang lebih 'sejati' yang diusulkan Levinas melalui idenya tentang anarki adalah kebebasan yang lebih dekat dengan etos kesetaraan-libertarian anarkisme. Di sini, kebebasan individu hanya dapat dipikirkan melalui kebebasan orang lain; kebebasan bersifat relasional dan komunal -itu bukanlah sesuatu yang dijaga dengan cemburu oleh individu terhadap individu lain, tetapi dibagikan secara bebas dan dinikmati (*gratuity* seperti yang dikatakan Levinas). Ini menyiratkan pendekatan boros terhadap kebebasan. Itu adalah semacam kelebihan hati yang meluap melampaui batas-batas kepentingan diri sendiri. Itulah mengapa pembebasan ini tidak muncul dari 'esensi' diri sendiri atau dari ontologi.[95] Sebaliknya, itu adalah penjauhan dari diri sendiri melalui perjumpaan dengan apa yang berada di luar pengalaman sehari-hari biasanya.

[95] Levinas, 'Substitution', hlm. 114.

Perjumpaan anarkis bukanlah hubungan antara diri-diri yang terkandung dalam diri sendiri, tetapi antara singularitas (*singularities*) yang terbuka satu sama lain. Jadi, jauh dari menjadi pengalaman yang murni individual, etika anarkis semacam ini yang diusulkan di sini adalah etika yang bersifat relasional dan, oleh karena itu, politis -meskipun tidak dalam arti yang jelas. Itu politis karena membuat seseorang mempertimbangkan diri sendiri dalam kaitannya dengan orang lain, dan mempromosikan bentuk kebebasan yang, seperti yang telah saya sarankan, dapat dialami hanya dalam kaitannya dengan orang lain, bukan dalam arti pertentangan atau persaingan dengan orang lain, melainkan dalam arti komunitas dan solidaritas dengan orang lain. Bagi Levinas, 'Ketidakbersyaratan menjadi sandera bukanlah kasus batas solidaritas, tetapi kondisi untuk semua solidaritas'.[96]

Konsepsi anarki Levinas memberi kita cara baru untuk memikirkan etika dan politik; atau, lebih tepatnya, cara baru untuk memikirkan hubungan antara etika dan politik. Seperti yang ditunjukkan Miguel Abensour, etika, yang dipahami dalam pengertian Levinas, adalah apa yang tidak dapat direduksi menjadi politik. Memang, itu menunjuk pada semacam 'metapolitik' yang merupakan penyimpangan dari politik dan gerakan menuju Yang Lain: 'Seolah-olah efek metapolitik adalah memanggil perhatian kita pada yang di bawah (*en-dega*) yang memungkinkan pelepasan dari politik dan yang membuka lorong melampaui politik'.[97] Anarki, kemudian, menunjuk pada semacam celah antara etika dan politik.

Di sini kita melihat, sekali lagi, bahwa anarki adalah apa yang melampaui anarkisme klasik. Memang, bagi Levinas, anarkisme klasik menetapkan *arche* baru di tempat yang lama; ia menetapkan prinsip rasionalitas -organisasi tatanan sosial

[96] Levinas, 'Substitution', hlm. 114.
[97] Miguel Abensour, 'An-archy between Metapolitics and Politics', *Parallax*, 8(3), 2002, hlm. 5–18 pada 6.

yang rasional -di tempat otoritas politik negara yang tidak rasional. Pemahaman anarki Levinas mendahului anarkisme ini, dan menunjuk sekali lagi pada gagasan gangguan fondasi ontologis:

> *Gagasan anarki seperti yang kami perkenalkan di sini memiliki makna sebelum makna politik (atau anti-politik) yang saat ini diatribusikan padanya. Akan menjadi kontradiktif untuk menjadikannya sebagai prinsip (dalam arti yang dipahami oleh kaum anarkis). Anarki tidak bisa berdaulat seperti sebuah arche. Ia hanya bisa mengganggu Negara -tetapi dengan cara yang radikal, memungkinkan momen negasi tanpa afirmasi apa pun. Negara kemudian tidak dapat menjadikan dirinya sebagai Keseluruhan (a Whole). Tetapi, di sisi lain, anarki dapat dinyatakan.*[98]

Jadi, anarki bukanlah politik itu sendiri; ia tidak mengusulkan bentuk organisasi sosial tertentu, atau bahkan strategi politik tertentu. Sebaliknya, ia hanyalah yang mengganggu negara dari luar. Memang, anarki adalah apa yang mengganggu setiap tatanan politik. Namun, ini tidak berarti, seperti yang ditunjukkan Abensour, bahwa anarki itu apolitis atau tidak relevan dengan politik:

> *An-arki mengganggu politik hingga pada titik di mana kita dapat berbicara tentang gangguan politik... Memisahkan an-arki dari kedaulatan, memisahkannya dari prinsip tidak berarti bahwa an-arki tidak mempengaruhi politik atau membiarkannya tidak berubah dengan meninggalkannya pada penentuannya sendiri.*[99]

[98] Levinas, 'Substitution', hlm. 119 (lihat catatan 3).
[99] Abensour, 'An-archy between Metapolitics and Politics', hlm. 15–16.

Jadi, an-arki bukanlah politik dengan sendirinya, dan tentu saja tidak dapat berfungsi sebagai prinsip kedaulatan organisasi sosial. Tetapi ini tidak berarti bahwa ia tidak memiliki efek politik. Itu adalah semacam jarak etis dari politik yang meskipun demikian mengganggu tatanan politik, membukanya pada Yang Lain yang melampauinya, dan ini, dari sudut pandang saya, adalah gestur politik *par excellence*.

Pemahaman an-arki ini -sebagai jarak atau osilasi antara etika dan politik -sangat berguna untuk memikirkan kembali anarkisme. Saya tentu tidak mengatakan bahwa an-arki harus menggantikan anarkisme, atau bahwa anarkisme harus melepaskan aspirasi politiknya. Sebaliknya, bahwa an-arki menjaga ketegangan yang sangat diperlukan atau momen penangguhan antara etika dan politik tetap hidup, mencegah yang satu dibayangi oleh yang lain. Dalam pengertian ini, ia adalah kondisi untuk melakukan politik dengan cara yang etis. An-arki, seperti yang saya lihat di sini, adalah apa yang membuka praktik dan wacana politik pada pertanyaan etis mengenai batas-batas, pengecualian, dan potensi otoriter mereka sendiri.

Jadi, daripada mengatakan bahwa etika harus menggantikan politik, saya melihat yang satu sebagai suplemen bagi yang lain. Dengan cara yang sama, saya akan menyarankan bahwa an-arkhi, dalam berbagai pengertian yang dijelaskan di atas -tidak hanya dalam pengertian Levinas, tetapi juga dalam pengertian Heideggerian yang sangat berbeda (seperti yang diuraikan oleh Schurmann) -harus dilihat sebagai suplemen anarkisme. Ini mengacu pada momen di dalam anarkisme yang pada saat yang sama melampaui dan melebihinya, memungkinkan radikalisasi syarat-syarat dan kemungkinannya.

Memikirkan Kembali Anarkisme

Pada bagian di atas, saya telah menjelajahi dua sosok an-arki yang berbeda, yang keduanya terlibat dalam mempertanyakan fondasi ontologis dan prinsip panduan universal, dan yang memberi kita konsepsi kebebasan dan etika alternatif -dan saya pikir lebih radikal. Keduanya memberi kita cara baru untuk mendekati anarkisme, memungkinkan kita untuk merefleksikan batas-batasnya dengan lebih hati-hati. Keduanya menggerakkan kita untuk menempatkan kembali anarkisme -dan memang politik radikal secara umum -tidak lagi berdasarkan prinsip-prinsip pendiri atau esensi manusia, melainkan melalui semacam celah atau pemisahan ontologis: penarikan *arche* atau landasan pamungkas, dalam kasus Schurmann; dan, bagi Levinas, perjumpaan yang radikal asimetris dan mendestabilisasi antara Diri (*Self*) dan Yang Lain (*Other*), serta antara politik dan etika. Kedua gerakan ini, seperti yang telah kita lihat, bersifat anti-kedaulatan: keduanya mendestabilisasi fondasi dan konsistensi identitas berdaulat dan hubungan kekuasaan yang didasarkan padanya. Namun, tidak ada versi anarki yang menyediakan cara yang memadai untuk memikirkan politik. Sebaliknya, seperti yang telah saya kemukakan, keduanya harus dilihat sebagai cara untuk melengkapi anarkisme sebagai filosofi dan praktik politik.

Di sinilah saya akan mengajukan beberapa proposal tentatif yang akan berkontribusi pada pengerjaan ulang politik anarkis sejalan dengan 'prinsip' an-arki pasca-fondasional yang diuraikan di atas:

A. Apakah Ada Subjek Anarkis?

Kaum anarkis klasik memiliki pandangan yang sebagian besar esensialis tentang subjek manusia: subjek memiliki kecenderu-

ngan rasional dan moral tertentu -sosiabilitas bawaan (*innate sociability*), misalnya -yang, meskipun dibatasi oleh kekuasaan, akan berkembang dengan emansipasinya dari kekuasaan. Dengan demikian, revolusi kemanusiaan melawan kekuasaan, dan kemungkinan kerja sama sosial sukarela dan koeksistensi harmonis setelah revolusi, didasarkan pada karakteristik esensial ini. Seperti yang saya tunjukkan dalam Bab 1, ini tidak berarti bahwa kaum anarkis naif tentang sifat manusia, karena mereka mengakui keegoisan dan keinginan untuk berkuasa yang terkadang merusak dan mendistorsi naluri kooperatif dan rasional kita. Tetapi intinya adalah bahwa dalam konteks hubungan dengan orang lain, dan mengingat kondisi sosial yang tepat, naluri untuk tindakan moral dan kerja sama rasional akan didahulukan.

Namun, jika kita mempertanyakan fondasi moral dan rasional untuk keberadaan manusia ini, maka dapatkah kita masih berbicara tentang subjek anarkis dengan cara ini? Mengajukan pertanyaan ini, tentu saja, bukanlah untuk menyangkal kemungkinan tindakan moral atau rasional -tidak akan ada harapan untuk politik emansipasi radikal jika kita melakukannya. Intinya, sebaliknya, adalah bahwa kita tidak harus mengasumsikan bahwa tindakan rasional dan etis berasal dari properti positif yang esensial bagi subjek atau melekat dalam hubungan sosial. Sebaliknya, pendekatan pasca-fondasional akan menawarkan pandangan agensi politik dan etis yang lebih kontingen dan terposisi (*contingent and situated*).

Sebagai bagian dari ini, ide esensi manusia itu sendiri harus ditinjau kembali. Di sini pemikiran Max Stirner menjadi krusial. Seperti yang telah saya kemukakan di tempat lain, Stirner menempati tempat penting dalam tradisi anarkis: ia terlibat dalam anarkisme epistemologis dan ontologis yang memutus secara radikal dengan kategori konseptual dan fondasi anarkis-

me klasik, terutama ketergantungannya pada gagasan esensi humanis.[100]

Yang sentral di sini adalah proyeknya untuk membalikkan humanisme Feuerbachian: seperti yang dituduhkan Stirner, sosok Manusia (*Man*), yang ditempatkan Feuerbach di tempat Tuhan, hanyalah penemuan kembali Tuhan dan penegasan kembali ilusi agama dalam penyamaran baru humanisme sekuler dan rasional. Stirner menunjukkan bahwa Feuerbach hanya menganugerahi Manusia dengan keilahian seperti Tuhan dan dengan demikian menciptakan agama humanis di tempat Kekristenan: 'Agama *manusia* hanyalah metamorfosis terakhir dari agama Kristen'.[101] Agama manusia yang baru bersifat mengasingkan karena ia menciptakan gagasan abstrak tentang esensi manusia yang harus kita patuhi sebagai individu. Esensi adalah ilusi ideologis, hantu abstrak yang membuat individu disubordinasikan. Esensi manusia, bersama dengan abstraksi lain seperti rasionalitas dan moralitas, menjadi bagian dari dunia roh 'hantu' ideologis (*ideological 'spooks'*) atau apa yang disebut Stirner 'ide tetap' (*fixed ideas*): yaitu, cita-cita yang mustahil yang asing bagi kita, namun yang diharapkan untuk kita jalani karena kini diyakini sebagai bagian intrinsik dari diri kita.[102] 'Ide-ide tetap' ini mengatur pikiran dan keinginan kita, memaksakan tuntutan yang mustahil pada kita, menutup keunikan individu dalam generalitas yang kaku. Jadi, bagi Stirner, tidak ada kebenaran esensial pada subjek manusia atau pada hubungan sosial secara lebih luas.

Jika kita menerima kritik Stirner, kita harus menerima bahwa esensi tidak dapat berfungsi sebagai dasar efektif atau landasan ontologis yang stabil untuk tindakan politik, seperti yang terjadi pada kaum anarkis klasik. Namun ini tidak berarti

[100] Lihat Saul Newman, *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* (Lanham, MD: Lexington Books, 2001).
[101] Max Stirner, *The Ego and Its Own*, David Leopold (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), hlm. 158.
[102] Stirner, *The Ego and Its Own*, hlm. 43.

kita tidak dapat bertindak secara politis. Memang, bagi Stirner, justru penghapusan penampakan esensi manusia inilah yang memungkinkan individu untuk bertindak bebas dan, memang, untuk menciptakan kembali dirinya sendiri sesuai pilihannya:

Saya, dari pihak saya, memulai dari suatu prasyarat dalam mengandaikan diri saya sendiri; tetapi prasyarat saya tidak berjuang untuk kesempurnaannya seperti 'Manusia yang berjuang untuk kesempurnaannya', tetapi hanya melayani saya untuk menikmatinya dan mengonsumsinya... Saya tidak mengandaikan diri saya sendiri, karena saya setiap saat hanya menempatkan atau menciptakan diri saya sendiri.[103]

Egoisme radikal Stirner tidak menyiratkan, seperti yang disarankan banyak orang, individualisme liberal yang didefinisikan oleh kepentingan diri sendiri, melainkan bentuk eksistensialisme di mana ego adalah inti ketiadaan (*kernel of nothingness*) dari mana artikulasi kebebasan yang berbeda dan bahkan tindakan etis dapat muncul, dan melalui mana semua identitas stabil diganggu.

B. Keinginan akan Otoritas

Pertanyaan krusial yang diajukan oleh Deleuze dan Guattari - 'bagaimana keinginan bisa menginginkan penindasannya sendiri...?'[104] -menghadapkan semua politik radikal pada ambiguitas sentral. Kaum anarkis klasik bukannya tidak menyadari masalah ini; memang, Kropotkin mengaitkan kebangkitan negara modern sebagian dengan orang-orang yang 'tergila-gila pada otoritas' dan perbudakan diri mereka sendiri pada sistem hukum dan hukuman yang semakin terpusat.[105]

[103] Stirner, *The Ego and Its Own*, hlm. 150.
[104] Lihat Gilles Deleuze dan Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, terjemahan Brian Massumi (London: Continuum, 2004), hlm. 236–7.
[105] Kropotkin, *The State*, hlm. 28.

Namun, masalah ini, meskipun diakui, tidak cukup ditangani atau diterjemahkan dalam anarkisme.

Namun, ini menciptakan kesulitan yang jelas bagi politik anti-otoriter, mengganggu gagasan agen moral dan rasional yang memberontak melawan kekuasaan yang tidak bermoral dan tidak rasional. Memang, tampaknya dalam masyarakat kontemporer kita, alih-alih adanya keinginan umum untuk pemberontakan dan kebebasan dari kekuasaan, justru ada keinginan untuk lebih banyak kontrol, lebih banyak pengawasan, lebih banyak kekuasaan polisi -hasrat akan otoritas, dan intoleransi yang penuh kebencian terhadap kebebasan orang lain, yang mengarah pada ketergantungan dan, memang, tuntutan untuk segala macam intervensi negara. Hidup dalam masyarakat yang didominasi negara tentu memupuk pencabutan tanggung jawab individu dan penghinaan terhadap kebebasan, tetapi mungkin ada keterikatan psikologis yang lebih dalam pada kekuasaan yang harus diselidiki lebih dekat.

Di sinilah teori psikoanalitik dapat memberikan beberapa petunjuk. Freud percaya, misalnya, bahwa keinginan akan otoritas dapat ditemukan dalam psikodinamika kelompok, yang membentuk diri mereka di sekitar sosok Pemimpin ayah pengganti yang diidentifikasi oleh anggota kelompok sebagai 'tipe ideal', dan melalui siapa ikatan libidinal yang menyatukan kelompok terbentuk.[106]

Ketergantungan psikologis pada kekuasaan semacam ini - sesuatu yang juga dieksplorasi oleh Freudo-Marxis seperti Wilhelm Reich[107] -berarti bahwa kemungkinan politik emansipatoris terkadang dikompromikan oleh keinginan otoriter yang tersembunyi; bahwa selalu ada risiko praktik dan institusi otoriter dan hierarkis muncul dalam masyarakat pasca revolusi-

[106] Lihat Sigmund Freud, 'Group Psychology and the Analysis of the Ego', *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol. 18. terjemahan dan ed. James Strachey (London: Hogarth, [1920–2] 1955).
[107] Lihat Wilhelm Reich, *The Mass Psychology of Fascism* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1980).

oner. Tempat sentral subjek -dalam politik, filosofi -tidak ditinggalkan di sini, tetapi diperumit. Proyek politik radikal, misalnya, harus bersaing dengan ambiguitas keinginan manusia, dengan perilaku sosial yang tidak rasional, dengan dorongan kekerasan dan agresif, dan bahkan dengan keinginan bawah sadar untuk otoritas dan dominasi.

Ini tidak berarti bahwa psikoanalisis harus konservatif secara politis atau sosial. Sebaliknya, saya akan mempertahankan bahwa yang sentral bagi psikoanalisis adalah etos libertarian, di mana subjek berusaha mendapatkan otonomi yang lebih besar (dari pemimpin otoriter dan kelompok yang dibentuk di sekitar mereka), dan di mana subjek didorong, melalui aturan 'asosiasi bebas', untuk mengatakan kebenaran alam bawah sadar.[108]

Untuk bersikeras pada 'sisi gelap' dari jiwa manusia - ketergantungannya pada kekuasaan, identifikasinya dengan figur otoriter, bahkan impuls sadis dan agresifnya -dapat berfungsi sebagai peringatan bagi setiap proyek revolusioner yang berusaha meruntuhkan otoritas politik: bagaimana kita bisa yakin bahwa pemberontakan melawan kekuasaan tidak hanya akan mereproduksinya dalam bentuk lain; dapatkah politik revolusioner pada saat yang sama bekerja melawan keinginan tersembunyi kita untuk dominasi?[109]

---

[108] Menurut Mikkel Borch-Jacobsen, teori psikoanalitik kelompok Freud menyiratkan 'sesuatu seperti pemberontakan atau kebangkitan melawan kekuatan hipnotis yang tidak dapat dibenarkan'. Lihat *The Freudian Subject*, terjemahan Catherine Porter (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988), hlm. 148.

[109] Ini benar-benar pertanyaan yang sama yang diajukan oleh Jacques Lacan sebagai tanggapan terhadap radikalisme Mei 1968: 'aspirasi revolusioner hanya memiliki satu kemungkinan hasil — berakhir sebagai wacana tuan (*master's discourse*). Inilah yang telah dibuktikan oleh pengalaman. Apa yang Anda cita-citakan sebagai kaum revolusioner adalah seorang tuan. Anda akan mendapatkannya...' Apa yang disinggung Lacan dengan pernyataan yang agak tidak menyenangkan ini — yang secara dangkal, meskipun, menurut pandangan saya, tidak benar, dapat diinterpretasikan sebagai konservatif secara politik — adalah hubungan tersembunyi, bahkan ketergantungan, antara revolusioner dan otoritas; dan cara gerakan perlawanan dan bahkan revolusi sebenarnya dapat mempertahankan efisiensi simbolik negara, menegaskan kembali atau menemukan kembali posisi otoritas. Lihat Jacques Lacan, 'Analyticon', *The*

Psikoanalisis sama sekali tidak mengesampingkan kemungkinan emansipasi manusia, sosiabilitas, dan kerja sama sukarela; memang, ia menunjuk pada kecenderungan yang bertentangan dalam subjek dan dalam interaksi sosial antara keinginan untuk koeksistensi harmonis dan keinginan agresif untuk kekuasaan dan dominasi. Namun demikian, ia berfungsi sebagai peringatan bagi politik radikal tentang kesulitan yang terkait dengan menggusur dorongan yang lebih agresif dan otoriter ini hanya melalui transformasi dalam kondisi sosial dan politik. Dengan kata lain, revolusi harus berjalan 'sepenuhnya' hingga ke jiwa (*psyche*).

Memang, seperti yang dikemukakan Judith Butler, jiwa (*psyche*) -sebagai dimensi subjek yang tidak dapat direduksi menjadi wacana dan kekuasaan dan yang melampauinya - adalah sesuatu yang dapat menjelaskan tidak hanya keterikatan kita yang penuh gairah pada kekuasaan dan pada mode pensubjekan (*subjectification*) dan perilaku regulasi yang dipaksakan kekuasaan pada kita, tetapi juga perlawanan kita terhadapnya:

Dengan demikian jiwa, yang mencakup alam bawah sadar, sangat berbeda dari subjek: jiwa justru yang melampaui efek memenjarakan dari tuntutan diskursif untuk menghuni identitas yang koheren, untuk menjadi subjek yang koheren. Jiwa adalah apa yang menolak regulasi yang dikaitkan Foucault dengan wacana normalisasi.[110]

Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis, Jacques-Alain Miller (ed.), terjemahan Russell Grigg (New York: W. W. Norton, 2007), hlm. 207.

[110] Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), hlm. 86.

C. Apa itu Kekuasaan? Bagaimana Ia Beroperasi?

Poin yang dibuat oleh Butler, menunjukkan adanya keterlibatan atau partisipasi subjek dalam kekuasaan tertentu. Jika anarkisme adalah politik melawan kekuasaan, sebuah anti-politik, maka kompleksitas hubungan kekuasaan dalam masyarakat kontemporer, dan cara kekuasaan direproduksi oleh subjek secara 'tidak sadar' dalam praktik sehari-hari, adalah sesuatu yang harus dipertimbangkan dengan benar.

Ketika kaum anarkis klasik di abad kesembilan belas menyerukan penggulingan negara, mereka memikirkan aparat yang relatif kasar; yaitu, negara otoriter Prusia atau Tsar: 'mesin pneumatik' seperti yang digambarkan Bakunin, dengan birokrat, polisi, tentara, sipir, algojo, dan pendeta mereka. Kita harus mengakui bahwa negara ini sebagian besar masih ada hari ini -mungkin tanpa pendeta, dan dengan teknologi kontrol yang lebih canggih -namun dengan kecenderungan sentralisasi dan ekspansionis yang sama, elitisme birokrasi dan kekerasan yang sama, kehadiran yang memaksa dan mengintimidasi yang sama, dan penghinaan yang sama terhadap orang biasa.

Namun seperti yang ditunjukkan Foucault, jika kita menyibukkan diri dengan kekuasaan, maka kehadirannya dan operasinya jauh lebih merata dan meresap (*ubiquitous and pervasive*). Kekuasaan menjadi sebidang dengan semua hubungan sosial dan tidak dapat direduksi menjadi negara, meskipun negara adalah situs di mana kekuasaan berada pada titik paling terkonsentrasi, berlebihan, dan brutal. Dengan kata lain, kita tidak bisa lagi membayangkan perbedaan konseptual yang jelas antara masyarakat dan negara, antara kemanusiaan dan kekuasaan, karena kekuasaan direproduksi melalui hubungan dan praktik sehari-hari -seperti mendidik, menyembuhkan, memerintah -dan melalui berbagai institusi sosial (kekuasaan bagi Foucault harus dilihat sebagai 'mode tindakan' atas tindakan orang lain daripada sebagai properti institusi politik terpu-

sat).[111] Jika kekuasaan dilihat dengan cara ini, lebih bermasalah untuk berpikir dalam hal pemberontakan masyarakat melawan negara.

Namun, tidak benar untuk mengatakan bahwa Foucault menolak gagasan negara, meskipun ia terkadang mempertanyakan kesatuan dan koherensinya sebagai institusi politik.[112] Memang, banyak analisisnya -tentang rasisme negara, biopolitik, liberalisme/neoliberalisme, keamanan, dan rasionalitas pemerintahan yang berbeda menjadikan masalah negara dan kedaulatan sebagai sentral. Namun, poin kunci yang dapat diambil dari pendekatan umum Foucault terhadap kekuasaan adalah bahwa ada interaksi yang jauh lebih dekat dan lebih paradoks antara negara dan masyarakat daripada yang dibayangkan kaum anarkis klasik; bahwa masalah kekuasaan berjalan 'sepenuhnya' hingga ke masyarakat sipil (*civil society*), dan setiap jenis transformasi emansipatoris hubungan sosial harus dimulai dengan transformasi hubungan kekuasaan pada tingkat mikro sehari-hari.

Namun, saya berpendapat bahwa penekanan pada tingkat mikro di mana kekuasaan beroperasi ini, tidak, seperti yang dituduhkan banyak kritikus, merusak kemungkinan politik radikal. Sebaliknya, menekankan banyak tindakan perlawanan yang bersifat lokal dan sehari-hari memungkinkan kita untuk memikirkan politik radikal dengan cara yang jauh lebih nyata, daripada menunggu peristiwa revolusioner besar. Hanya saja, bagi Foucault, kekuasaan tidak pernah menjadi sesuatu yang dapat sepenuhnya dilampaui: akan selalu ada hubungan kekuasaan dalam masyarakat; kekuasaan implisit dalam segala macam praktik dan interaksi sosial.

---

[111] Lihat Michel Foucault, 'The Subject and Power', *The Essential Works of Foucault 1954–1984: Power Vol. 3*, James Faubion (ed.), terjemahan Robert Hurley (London: Penguin, 2003, 326–48) pada 340.

[112] Lihat Michel Foucault, 'Governmentality', *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Colin Gordon (ed.) (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), hlm. 87–104 pada 103.

Ketidakmungkinan kekuasaan, bagaimanapun, tidak berarti bahwa kita tidak dapat berjuang untuk dan membangun serangkaian hubungan kekuasaan yang kurang mendominasi daripada yang kita miliki saat ini, dan yang memungkinkan tingkat kesetaraan, otonomi, dan timbal balik yang jauh lebih besar. Inilah mengapa kita harus memperhatikan baik-baik perbedaan Foucault antara kekuasaan dan dominasi:

Seseorang terkadang menemukan apa yang dapat disebut situasi atau keadaan dominasi di mana hubungan kekuasaan, alih-alih menjadi bergerak (*mobile*), memungkinkan berbagai peserta untuk mengadopsi strategi yang memodifikasinya, tetap terblokir, membeku... Dalam keadaan seperti itu, praktik kebebasan tidak ada atau hanya ada secara sepihak atau sangat dibatasi dan terbatas.[113]

Dalam hubungan sosial apa pun yang kita kembangkan - bahkan yang anarkis -akan selalu ada kekuasaan di beberapa tingkat; namun di sini hubungan kekuasaan akan (agaknya) lebih cair, timbal balik, dan egaliter. Apa yang harus kita waspadai adalah risiko munculnya dominasi, sesuatu yang selalu mungkin terjadi karena ketidakstabilan dan ketidakpastian hubungan kekuasaan.

Karena alasan inilah saya berpendapat bahwa Foucault adalah semacam anarkis -meskipun ia hampir pasti akan menolak label ini -dan bahwa etos sentral pemikirannya adalah anti-otoriter, yang menghasut kita untuk selalu waspada terhadap kemungkinan dominasi yang selalu ada. Seperti yang dikatakan Foucault: 'Inti saya bukanlah bahwa semuanya buruk, tetapi bahwa semuanya berbahaya... Jika semuanya berbahaya, maka kita selalu memiliki sesuatu untuk dilakukan. Jadi posisi saya tidak mengarah pada apati tetapi pada aktivisme yang hiper dan pesimistis.[114]

---

[113] Michel Foucault, 'The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom', *Essential Works, Vol. 1. Ethics*, hlm. 281–302 pada 283.
[114] Michel Foucault, 'On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress', *Essential Works, Vol. 1: Ethics* hlm. 253–80 pada 256.

Alih-alih memberikan alternatif konkret, pemikiran Foucault dapat digambarkan dalam hal problematisasi berkelanjutan terhadap praktik dan institusi yang ada. Proyeknya adalah mengekspos kontingensi dan kesewenang-wenangan pengaturan sosial kita saat ini, cara pengaturan tersebut ditetapkan melalui berbagai dominasi dan pengecualian. Di jantung hubungan dan institusi kekuasaan adalah perjuangan yang telah mengendap. Dalam mengungkap konflik dan perang di dasar institusi sosial dan politik yang berdaulat -'darah yang telah mengering pada kode hukum' -Foucault mengganggu prinsip otoritas berdaulat itu sendiri. Memang, Foucault dapat dilihat, seperti kaum anarkis, sebagai anti-Hobbesian: negara didirikan bukan melalui perjanjian rasional, tetapi melalui perang dan kekerasan.[115]

Pada saat yang sama, anti-otoritarianisme Foucault menimbulkan masalah tertentu bagi anarkisme klasik. Ketika, misalnya, kritik Foucault terhadap institusi diterapkan juga pada wacana dan mode rasionalitas -menunjuk pada cara mereka beroperasi untuk melegitimasi institusi ini -titik buta tertentu terungkap dalam pendekatan positivistik dan rasionalis kaum anarkis klasik seperti Kropotkin dan Godwin. Wacana hegemoni tentang kebenaran rasional, sains, dan bahkan moralitas harus dilihat, di dalam diri mereka sendiri, sebagai institusi politik dengan efek yang berpotensi mendominasi. Selain itu, hegemoni mereka sering ditantang oleh apa yang disebut Foucault sebagai 'pemberontakan pengetahuan yang ditundukkan' (*insurrection of subjugated knowledges*) -penolakan keras dari wacana yang didiskualifikasi secara ilmiah (misalnya, pasien psikiatri) untuk dibungkam.[116] Dari perspektif ini, agak lebih rumit untuk menegaskan pengetahuan ilmiah dan rasional terhadap distorsi dan mistifikasi otoritas politik. Meskipun

[115] Lihat Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the College De France 1975–76*, terjemahan David Macey (London: Allen Lane, 2003).
[116] Lihat Foucault, *Society Must Be Defended*, hlm. 7.

selalu perlu untuk berbicara kebenaran kepada kekuasaan, kita harus pada saat yang sama menyadari potensi efek kekuasaan dari kebenaran ini, dan pengecualian yang memungkinkannya.

D. Apa itu Revolusi? Bentuk Apa yang Harus Diambil Perlawanan?

Namun, skeptisisme tentang proyek pembebasan ini tidak berarti bahwa pemberontakan dan bentuk perlawanan terhadap kekuasaan tidak mungkin. Melainkan bahwa gagasan tentang revolusi, sebagai fenomena totalitas, mencakup segalanya yang membalikkan kekuasaan di mana-mana, sekaligus, harus dipertanyakan; kita tidak bisa begitu saja berasumsi bahwa subjek selalu menolak kekuasaan, atau menolaknya dalam arti yang seragam dan total. Seperti yang dikatakan Foucault, 'tidak ada satu pun lokasi Penolakan besar, tidak ada jiwa pemberontakan, sumber dari semua pemberontakan, atau hukum revolusioner yang murni'.[117]

Namun perlawanan terjadi: orang melawan kekuasaan sepanjang waktu, dalam berbagai cara dan, terlebih lagi, operasi kekuasaan selalu menghasilkan bentuk-bentuk perlawanan yang terlokalisasi sendiri.[118] Pemberontakan umum terhadap struktur kekuasaan tentu bisa terjadi, tetapi mereka tidak imanen dalam hubungan sosial, seperti yang diyakini kaum anarkis. Pemberontakan adalah sesuatu yang harus dibangun dari berbagai perlawanan yang terlokalisasi yang terjadi secara sehari-hari dalam masyarakat.

Di sinilah kita dapat menegaskan dengan kaum Situationists tentang 'revolusi kehidupan sehari-hari'. Bagi Guy

[117] Michel Foucault, *The History of Sexuality Vol. 1: Introduction*, terjemahan R. Hunter (New York: Vintage Books, 1978), hlm. 95–6.
[118] Memang, bagi Foucault, kekuasaan dan perlawanan saling terkait dalam hubungan hasutan dan provokasi yang berkelanjutan, sebuah medan di mana 'permainan kebebasan' dimainkan. Lihat 'The Subject and Power'.

Debord, meskipun anarkisme klasik memberikan kontribusi berharga bagi pemikiran dan praktik revolusioner dengan bersikeras pada kehancuran revolusioner kekuasaan negara - berbeda dengan Marxis -ia juga jatuh ke dalam perangkap melihat Revolusi sebagai semacam titik akhir yang totalitas, pembalikan besar masyarakat yang ada yang harus dicapai sekaligus; dalam arti ini ia mengabaikan pertanyaan penting tentang metode dan organisasi. Ini mengarah pada semacam penyederhanaan dan absolutisme dalam politik revolusioner: 'doktrin tidak menuntut lebih dari pengulangan, dan pengenalan kembali ke dalam setiap perjuangan tertentu, ide yang sama sederhana dan mencakup segalanya -titik akhir yang sama yang telah diidentifikasi anarkisme sejak awal sebagai satu-satunya dan keseluruhan tujuan gerakan'.[119] Sebaliknya, kita harus mengakui bahwa pemberontakan melawan kekuasaan lebih terfragmentasi dan tidak pasti, muncul dari titik yang berbeda, dan seringkali tunduk pada pembalikan strategis.

Bagi Raoul Vaneigem, revolusi itu berlipat ganda dan sehari-hari -itu adalah sesuatu yang terjadi pada tingkat subjektivitas individu dan didasarkan pada pengalaman yang dijalani. Itu adalah pelepasan kelebihan energi yang diinvestasikan dalam tindakan sehari-hari, didorong oleh kekuatan kreatif dan puitis imajinasi kita. Sementara tema spontanitas revolusioner dibagi di sini dengan kaum anarkis, Vaneigem berpendapat bahwa revolusi tidak dapat didasarkan pada proyek komunitarian terpadu yang imanen dalam masyarakat -melainkan bersifat individual dan sering terfragmentasi. Ia juga tidak dapat didasarkan pada gagasan tatanan alam.[120]

Sebaliknya, apa yang diakui di sini adalah gagasan bahwa tatanan alam tidak pernah di luar kekuasaan, dan selalu dimediasi secara sosial dan melalui kekuasaan. Dengan cara yang

[119] Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, terjemahan Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1995), hlm. 63.
[120] Raoul Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life*, terjemahan Donald Nicholson-Smith (London: Rebel Press, 2006), hlm. 86.

sama, individu terlibat pada tingkat yang sangat kecil dalam reproduksi kekuasaan dan hierarki sosial melalui interaksi sehari-hari, melalui partisipasi dalam masyarakat tontonan (*society of the spectacle*), melalui pekerjaan, konsumsi, dan, yang penting, melalui kepatuhan pada identitas dan peran yang telah diberikan kekuasaan kepada kita. Dengan demikian, kita dengan rela berpartisipasi dalam dominasi dan alienasi kita sendiri sebagai imbalan untuk kompensasi parsial -tempat kita sendiri dalam hierarki kekuasaan: 'Inilah mengapa beberapa orang setuju dengan mudah untuk diperintah. Di mana pun ia dijalankan, di setiap anak tangga, kekuasaan bersifat parsial, tidak absolut. Dengan demikian, ia ada di mana-mana, tetapi selalu terbuka untuk tantangan'.[121] Karena alasan ini, revolusi melawan kekuasaan juga harus menjadi revolusi melawan identitas dan peran: proses subjekivisasi radikal di mana kita bekerja untuk melepaskan diri dari ikatan kekuasaan.

Oleh karena itu, politik pemberontakan harus berlangsung juga pada tingkat molekuler subjek: mempertanyakan keterlibatan dan keterlibatan subjek dengan kekuasaan yang mendominasi dirinya melalui identitas dan tempat yang tetap, dan yang ditopang oleh praktik sehari-hari. Dengan kata lain, tujuan pemberontakan haruslah tidak hanya untuk mengubah lingkungan terdekat seseorang dan hubungan sosial secara lebih luas, tetapi untuk bekerja pada tingkat jiwa individu; memang, kedua proyek tersebut tidak dapat dipisahkan. Foucault, misalnya, menjelajahi strategi etis dan 'praktik kebebasan' yang bertujuan untuk meningkatkan otonomi seseorang dari kekuasaan.[122]

Dengan fokusnya pada transformasi individu, pemberontakan diri terhadap identitas tetap -Stirner melihat dalam pemberontakan (*insurrection*) sesuatu yang sangat berbeda dari politik revolusi tradisional:

---

[121] Vaneigem, *The Revolution of Everyday Life*, hlm. 132.
[122] Lihat Foucault, 'The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom'.

Revolusi dan pemberontakan tidak boleh dianggap sebagai sinonim. Yang pertama terdiri dari pembalikan kondisi, kondisi yang mapan atau *status*, negara atau masyarakat, dan karenanya merupakan tindakan *politik* atau *sosial*; yang terakhir memang memiliki konsekuensi yang tak terhindarkan yaitu transformasi keadaan, namun tidak dimulai dari itu tetapi dari ketidakpuasan manusia dengan diri mereka sendiri, bukanlah pemberontakan bersenjata tetapi pemberontakan individu, bangun tanpa memperhatikan *pengaturan* yang muncul darinya. Revolusi bertujuan pada pengaturan baru; pemberontakan menuntun kita tidak lagi untuk *membiarkan* diri kita diatur, tetapi untuk mengatur diri kita sendiri, dan tidak menaruh harapan yang gemerlap pada 'institusi'. Itu bukan perjuangan melawan yang mapan, karena, jika berhasil, yang mapan akan runtuh dengan sendirinya; itu hanyalah sebuah pekerjaan maju dari saya keluar dari yang mapan.[123]

Tindakan politik radikal harus bertujuan tidak hanya untuk menggulingkan institusi yang mapan seperti negara, tetapi juga untuk menyerang hubungan yang jauh lebih bermasalah di mana subjek terpikat pada dan bergantung pada kekuasaan. Oleh karena itu, pemberontakan tidak hanya melawan penindasan eksternal, tetapi, yang lebih mendasar, melawan dominasi internal diri sendiri.

Persoalan Utopia

Poin-poin yang diangkat di atas pada akhirnya tidak bertentangan dengan anarkisme, meskipun poin-poin tersebut memerlukan pemikiran ulang terhadap beberapa kategori konseptual anarkisme klasik. Poin-poin tersebut juga tidak boleh diinter-

[123] Stirner, *The Ego and Its Own*, hlm. 279–80.

pretasikan sebagai kecaman terhadap anarkisme klasik sebagai utopis, atau sebagai penolakan terhadap utopisme anarkisme atas nama beberapa prinsip 'realitas'. Sebaliknya, saya melihat momen utopis anarkisme sebagai dimensi vital dari setiap politik yang menjadikan emansipasi dan transformasi radikal sebagai sentral: ini tidak hanya berarti bahwa semua bentuk politik radikal memiliki aspek utopis, tetapi juga bahwa visi masyarakat tanpa pemerintahan harus diambil sebagai horizon etis dan politik pamungkas dari setiap politik radikal yang layak menyandang namanya.

Meskipun kaum anarkis klasik mengaku anti-utopis, namun ada arus utopis yang kuat dalam pemikiran mereka, dan mereka mengusulkan sejumlah visi tentang seperti apa masyarakat anarkis di masa depan: masyarakat yang didasarkan pada struktur yang terdesentralisasi dan pengaturan sosial yang bebas dan sukarela. Memang, Kropotkin percaya bahwa 'Tidak ada penghancuran tatanan yang ada yang mungkin terjadi, jika pada saat penggulingan, atau perjuangan yang mengarah pada penggulingan, ide tentang apa yang akan menggantikan apa yang dihancurkan tidak selalu hadir dalam pikiran'.[124]

Meskipun saya telah berpendapat di atas bahwa hubungan kekuasaan tidak akan pernah sepenuhnya dihilangkan, dan bahwa kaum anarkis harus selalu menyadari potensi bentuk-bentuk dominasi baru yang dapat muncul dalam bentuk pengaturan sosial apa pun -bahkan dalam pengaturan libertarian - saya juga akan menyarankan bahwa Kropotkin benar dalam menekankan perlunya semacam visi alternatif tatanan sosial dalam memotivasi tindakan politik melawan tatanan saat ini.

Namun, mungkin lebih produktif untuk memikirkan utopia dengan cara yang sedikit berbeda. Daripada utopia dilihat sebagai cetak biru untuk masyarakat pasca-revolusioner di masa depan, sebagai serangkaian proses dan langkah-langkah orga-

[124] Peter Kropotkin, *Revolutionary Pamphlets*, Roger N. Baldwin (ed.) (New York: Benjamin Blom, 1968), hlm. 156–7.

nisasi yang akan diimplementasikan sebagai bagian dari program revolusioner, utopia dapat dilihat sebagai (bukan) tempat kebedaan (*alterity*) -dengan kata lain, sebagai momen eksterioritas yang, seperti Yang Lain dalam etika Levinas, melubangi dan menggantikan tatanan berdaulat yang ada.

Tempat utopia yang juga merupakan bukan-tempat (*non-place*), masa depan yang belum diciptakan, dan tidak diragukan lagi tidak akan pernah diciptakan persis seperti yang dibayangkan -adalah sesuatu yang memungkinkan kita untuk menjauhkan diri dari tatanan yang ada, untuk melihat batas-batasnya; untuk memahami bahwa tatanan itu dapat dilampaui, bahwa ada cara hidup yang alternatif dan jauh lebih baik.

Seperti yang dikemukakan Abensour, utopia harus dilihat sebagai cara untuk mendorong keinginan -keinginan untuk sesuatu yang lain, untuk sesuatu selain dari apa yang kita miliki saat ini: 'Bukankah pantas bagi utopia untuk mengusulkan cara baru untuk melanjutkan 'penggantian apa yang ada' dan apa yang tampaknya berjalan tanpa dikatakan atas nama 'realitas' yang menghancurkan?'.[125] Kita hancur di bawah beban tatanan saat ini, yang memberi tahu kita bahwa inilah realitas kita, bahwa apa yang kita miliki sekarang adalah semua yang ada dan semua yang akan pernah ada. Utopia menyediakan pelarian dari realitas yang mencekik ini dengan membayangkan alternatif darinya; ia membuka kemungkinan yang berbeda, 'garis pelarian' (*lines of flight*) yang baru. Dengan cara ini, realitas diguncang dan didestabilisasi.

Oleh karena itu, potensi utopia terletak bukan pada penyediaan cara untuk mengatur masyarakat setelah revolusi, tetapi dalam mengacaukan masyarakat seperti yang ada hari ini, dalam menyediakan titik pecah dalam hubungan sosial yang ada, memperkenalkan ke dalamnya elemen heterogenitas radikal. Inti dari utopia, kemudian, bukanlah bahwa ia adalah

[125] Miguel Abensour, 'Persistent Utopia', *Constellations*, 15(3), 2008, 406–21 pada 418.

tempat spesifik yang kita tuju, melainkan bukan-tempat yang mengganggu konsistensi semua tempat.

Ide memimpikan apa yang berbeda ini tidak boleh diabaikan sebagai fantasi apolitis; sebaliknya, keinginan untuk realitas yang berbeda, untuk cara hidup yang berbeda dan belum terwujud, adalah sesuatu yang menarik perhatian pada batas-batas dan ketidakcukupan institusi saat ini, dan dengan demikian memberikan titik refleksi kritis radikal pada institusi tersebut. Seperti yang ditunjukkan Abensour, dorongan utopis -apa yang ia sebut 'utopia persisten' -berpotongan dengan keinginan untuk memikirkan demokrasi secara berbeda, untuk mewujudkan demokrasi di luar negara, yang justru merupakan proyek anarkisme:

> *Keduanya pada kenyataannya memiliki proyek emansipatoris yang berdekatan: di sisi demokrasi, pembentukan kekuasaan kolektif, komunitas politik yang sifatnya adalah perjuangan permanen melawan dominasi yang kuat; di sisi utopia, pilihan asosiasi melawan masyarakat yang terstruktur secara hierarkis berdasarkan dominasi.*[126]

Yang sentral bagi utopia, kemudian, adalah kritik terhadap dominasi: politik non-dominasi; bukan dalam arti menyediakan resep yang tepat untuk membangun masyarakat di mana dominasi tidak ada, tetapi dalam arti memungkinkan kita untuk berpikir di luar dominasi, untuk memikirkan *luar dari* dominasi.

[126] Abensour, 'Persistent Utopia', hlm. 417.

Postanarkisme: Politik Anti-Politik

Pemahaman baru tentang utopia ini memberi kita juga cara baru untuk memikirkan anarkisme itu sendiri. Apa yang saya singgung di seluruh bab ini adalah gagasan tentang momen transendensi anarkis yang melampaui batas-batas anarkisme, dan pada saat yang sama muncul dari dalamnya dan kompatibel dengan etos anti-otoriternya. Prinsip anarki yang telah saya jelajahi menyiratkan keterlibatan kritis dengan fondasi ontologis anarkisme klasik. Di sini, an-arki dapat dilihat sebagai suplemen politik-etis (atau 'metapolitis') terhadap anarkisme, sesuatu yang bekerja terus-menerus pada batas-batasnya, mempertahankan semacam jarak kritis darinya, sementara pada saat yang sama dimotivasi oleh etos anti-otoriter anarkisme yang sama.

Apa yang ditunjuk oleh anarkisme an-arkis ini adalah politik postanarkisme, yang menyiratkan, seperti yang telah saya katakan, momen melampaui anarkisme yang pada saat yang sama merupakan bagian dari anarkisme. Untuk merumuskan postanarkisme dengan lebih tepat, seseorang dapat mengatakan bahwa itu merujuk pada ambang antara politik dan anti-politik.

Postanarkisme adalah anti-politik *dan* politik. Seperti yang saya sarankan di Bab 1, anarkisme klasik, dalam penolakannya terhadap negara dan representasi politik, melihat dirinya sebagai gerakan melawan politik -anti-politik. Namun, dalam keinginannya untuk menghapus politik, anarkisme klasik juga sedang membangun politik -itu melibatkan gerakan, organisasi, strategi, program, cara memobilisasi orang melawan negara, ide tentang struktur masyarakat masa depan, dan sebagainya. Semua ini menyiratkan politik, meskipun bertujuan pada penghapusan politik.

Postanarkisme memainkan posisi paradoks ini di mana anarkisme klasik menemukan dirinya, menyoroti momen

aporia-nya. Postanarkisme menegaskan momen anti-politik anarkisme -ia menegaskan penolakannya terhadap negara dan kecurigaannya terhadap representasi politik, dan ia mendukung kritik etis fundamentalnya terhadap kekuasaan politik atas nama kesetaraan-kebebasan (*equal-liberty*) tanpa syarat.

Pada saat yang sama, postanarkisme juga menegaskan momen politik di dalam anarkisme: yaitu, pengertian di mana ia tetap harus terlibat dengan realitas kekuasaan; sejauh mana proyek revolusioner diperumit oleh cara subjek yang akan dibebaskan pada saat yang sama terperangkap dalam jaringan kekuasaan yang tersebar; dan sejauh mana kita tidak dapat lagi bergantung pada serangkaian fondasi ontologis (seperti esensi manusia, objektivitas sosial, dan wacana rasional dan ilmiah) untuk memberi kita titik tolak murni dari mana untuk mengkritik cara kerja kekuasaan.

Di sinilah persoalan utopia menjadi penting: postanarkisme berbagi dengan anarkisme tujuan anti-otoriter yaitu masyarakat tanpa kekuasaan. Memang, ia mengintensifkan mimpi ini, melihat sebagai aspirasi fundamentalnya, bahkan perintah etis, transendensi kekuasaan. Ia selalu menginginkan lebih banyak kebebasan, lebih banyak kesetaraan, lebih banyak demokrasi. Itu menghidupkan kembali harapan untuk komunitas abadi. Itu memimpikan mimpi milenarian yang sama dengan gerakan sesat Abad Pertengahan, mimpi pekerja libertarian kaum Komune, mimpi libertarian-komunis Marx sendiri -mimpi yang, pada kenyataannya, kita semua miliki tentang masyarakat yang selaras dengan dirinya sendiri, tanpa kekerasan dan paksaan, di mana otonomi penuh beresonansi dengan kesetaraan penuh, di mana tidak ada yang memerintah atas yang lain, di mana tidak ada lagi kekuasaan atau dominasi atau eksploitasi, di mana singa berbaring dengan anak domba, seperti taman kesenangan duniawi sebelum intervensi Tuhan yang mengasingkan dan ganas.

Keinginan yang mustahil namun mendesak semacam itu harus dilihat sebagai prinsip pendorong dan horizon abadi poli-

tik radikal, terutama anarkisme. Postanarkisme dalam pengertian ini adalah anti-politik aktif dari keinginan utopis.

Di sisi lain, postanarkisme menyiratkan kesadaran akan ketidakmampuan kekuasaan (*intractability of power*), perlunya terlibat dengan situs kekuasaan yang spesifik dan lokal tanpa tempat kritik yang murni, ketidakpastian dan kontingensi dari setiap usaha politik, kesulitan yang terlibat dalam memobilisasi orang dan membangun gerakan politik, dan pengertian di mana proyek politik dan aspirasi utopis tunduk pada pembalikan dramatis, kemunduran dan bahkan mungkin mengandung benih otoritarianisme jenis baru.

Ini tidak berarti bahwa aspek politik yang terakhir dari postanarkisme lebih 'realistis' daripada aspek anti-politik yang pertama: Saya telah menunjuk pada cara di mana kendala 'realitas' harus dipertanyakan atas nama kemungkinan lain, dan bahwa pertanyaan ini sepenuhnya realistis. Yang sentral pada sisi politik postanarkisme lebih merupakan penekanan pada batas dan batasan.

Jadi, kita dapat mengatakan bahwa postanarkisme mewujudkan, dengan cara ini, baik momen horizon tanpa batas (dimensi keinginan utopis anti-politik) dan batas konstitutif (dimensi politik). Dengan demikian, ini adalah politik anti-politik (*anti-political politics*), dan mengabadikan ketegangan yang diperlukan dan konstitutif, atau momen aporetik, antara kedua kutub ini.

Bab ini telah mencoba untuk merumuskan kembali anarkisme sejalan dengan garis pasca-fondasional, dan telah, melalui serangkaian gerakan teoretis dan strategi filosofis, tiba pada postanarkisme sebagai politik anti-politik. Bab-bab berikut akan berusaha menguraikan politik postanarkisme yang dapat mengintervensi baik situasi politik kontemporer maupun perdebatan kontemporer dalam teori politik. Bab 3, bagaimanapun, akan dikhususkan untuk lebih jauh mengeksplorasi implikasi politik anti-politik melalui keterlibatan dengan Marxisme.

BAB III
Gangguan kekanak-kanakan[127] (*An Infantile Disorder*): Anarkisme dan Marxisme

Anarkis Rusia, yang memiliki nama samaran Voline, menceritakan pertemuannya dengan Trotsky di New York pada April 1917. Kedua pria itu sedang mendiskusikan kondisi revolusioner di Rusia pada saat itu. Setelah mendengarkan peringatan Voline tentang bagaimana kaum Bolshevik, begitu berkuasa, akan mulai menganiaya kaum anarkis, Trotsky menjawab dengan nada meyakinkan dari persahabatan sesama kawan: '"Bisakah Anda benar-benar, bahkan untuk sesaat, memiliki gagasan yang tidak masuk akal seperti itu: sosialis sayap kiri yang berkuasa mengarahkan senjata mereka kepada kaum anarkis! Ayolah, Anda menganggap kami ini apa? Bagaimanapun, kami adalah sosialis, kawan Voline. Jadi kami bukan musuh Anda...".' Dua tahun setelah pertemuan ini, pada tahun 1919, Voline mendapati dirinya ditangkap oleh otoritas militer Bolshevik, yang memberi tahu Trotsky melalui telegram, menanyakan apa yang harus dilakukan dengannya. Trotsky menjawab dalam telegramnya: 'Tembak segera. - Trotsky.'[128] Untungnya bagi Voline, ia tidak ditembak, karena keadaan yang terjadi yang tidak ia jelaskan.

---

[127] Sebuah referensi untuk kritik terkenal Lenin terhadap Komunisme sayap kiri dan anarkisme. Lihat V. I. Lenin, *Left-wing Communism, an Infantile Disorder*, *Collected Works, 1870–1924*, vol. 31 (London: Lawrence & Wishart, 1966).

[128] Voline, *The Unknown Revolution*. Dikutip dalam Daniel Guerin, *No Gods, No Masters: an Anthology of Anarchism* (Oakland, CA: AK Press, 2005), hlm. 477.

Namun, anekdot ini menggambarkan, dalam nada komedi gelap, hubungan yang penuh ketegangan antara aliran otoriter dan libertarian dalam politik revolusioner -sebuah konflik yang kembali ke perdebatan lama antara Marx dan Bakunin, konflik yang memecah Internasional Pertama pada tahun 1872 dan yang dampaknya pada politik radikal tidak pernah berhenti bergema.

Dalam Bab 2, saya mengembangkan konsep postanarkisme sebagai artikulasi dari pendekatan pasca-fondasional terhadap teori anarkis. Saya menyarankan bahwa postanarkisme menempati wilayah tertentu di ambang politik dan antipolitik, menggabungkan keinginan utopis untuk menghapus semua struktur politik berdasarkan kekuasaan, dengan kesadaran pada saat yang sama akan realitas kekuasaan dan batas-batas konstitutif tindakan politik. Dalam pengertian ini, postanarkisme memungkinkan kita untuk menyelidiki sifat politik dengan cara yang baru dan unik.

Dalam bab ini, saya akan mengeksplorasi kontribusi postanarkisme terhadap pemahaman kita tentang politik dengan meninjau kembali hubungan antara Marxis dan anarkis, mengungkap genealogi perselisihan mereka mengenai masalah kekuasaan dan otoritas negara. Seperti yang akan kita lihat, perselisihan ini sentral bagi pertimbangan kontemporer tentang politik, sebagian besar karena apa yang umum diangkat dalam gagasan 'politik' adalah pertanyaan tentang kekuasaan dan tempat kedaulatan negara. Selain itu, kritik anarkis terhadap Marxisme tidak hanya berkontribusi pada perdebatan seputar 'otonomi relatif negara', tetapi juga memungkinkan kita untuk merefleksikan dengan lebih tepat misteri kekuasaan negara hari ini: makhluk apa ini, negara; peran apa yang dimainkannya dalam masyarakat; dan apa hubungannya dengan ekonomi? Memang, seseorang dapat mengatakan bahwa dalam terang apa yang disebut Perang Melawan Teror (*War on Terror*) dan 'krisis kapitalisme' saat ini, negara itu sendirilah yang muncul sebagai masalah sentral bagi politik radikal hari ini.

Marx dan Kaum Anarkis

Pada tahun 1872, setelah perpecahan dalam Asosiasi Pekerja Internasional (*International Workingmen's Association*) antara para pengikut Marx dan para pengikut Bakunin, Bakunin menulis surat kepada surat kabar *La Liberté* di mana ia menjelaskan masalah yang begitu 'sangat memisahkan' sosialis libertarian dari Marxis:

> *Pendapat kami adalah bahwa politik proletariat, yang secara inheren revolusioner, harus memiliki tujuan tunggal dan segera yaitu penghancuran Negara... Kami juga tidak dapat memahami pembicaraan tentang kebebasan proletariat atau pembebasan sejati massa di dalam Negara dan oleh Negara. Negara berarti dominasi, dan semua dominasi menyiratkan penaklukan massa, dan sebagai hasilnya, eksploitasi mereka untuk keuntungan beberapa minoritas yang memerintah... Kaum Marxis menjelaskan ide-ide yang sama sekali berlawanan. Seperti yang pantas bagi orang Jerman yang baik, mereka memuja kekuasaan Negara, dan tentu saja juga para nabi disiplin politik dan sosial... Kaum Marxis tidak mengakui pembebasan lain selain yang mereka harapkan dari apa yang mereka sebut Negara Rakyat (Volksstaat)*.[129]

Bagi Bakunin, perbedaan utama antara posisinya dan posisi Marx, Engels, dan Lassalle serta 'sosialis otoriter' lainnya, adalah pada pertanyaan tentang bagaimana revolusi sosialis harus mendekati masalah kekuasaan negara: bagi kaum anarkis, massa tidak dapat dibebaskan melalui negara karena negara *selalu* melibatkan dominasi, dan, oleh karena itu, negara harus dihancurkan sebagai tindakan pertama revolusi. Bagi

[129] Mikhail Bakunin, 'The Excommunication of the Hague', *La Liberté*, 5 Oktober 1872. Dikutip dalam Guerin, *No Gods, No Masters*, hlm. 191.

Marx, di sisi lain, negara harus diambil alih dan digunakan sebagai alat revolusi -sebuah posisi yang, menurut Bakunin, hanya akan mengarah pada pelanggengan kekuasaan negara.

Perbedaan radikal dalam teori revolusioner ini akan memiliki implikasi besar bagi politik radikal. Namun, untuk sepenuhnya memahami konsekuensinya, kita harus menyelidiki parameter perselisihan tersebut dengan lebih hati-hati.

Kepentingan Kelas atau Otonomi Relatif?

Pertanyaan sentral yang menjadi akar kontroversi ini adalah sejauh mana negara dapat dijelaskan sebagai mekanisme kepentingan dan dominasi kelas. Tidak diragukan lagi ada ambiguitas nyata di sini dalam pemikiran Marx, dan saya yakin Nicos Poulantzas benar dalam penilaiannya bahwa Marx mengabaikan masalah kekuasaan negara dalam kekhususannya karena perhatian teoretis utamanya adalah pada mode produksi kapitalis. Dengan demikian, dimensi politik dari kekuasaan negara sering direduksi dalam teori Marxis, dan dalam banyak analisis Marx sendiri, menjadi efek dari ekonomi kapitalis.[130]

Namun, cara yang tepat di mana mode produksi kapitalis menentukan negara jauh lebih tidak jelas dalam Marx, dan ia cenderung bimbang antara dua posisi.

a. Negara sebagai Instrumen Langsung Kelas: Posisi pertama adalah bahwa negara hanyalah instrumen borjuasi sebagai kelas yang dominan secara ekonomi, dan secara langsung mencerminkan kepentingan mereka. Posisi ini diungkapkan dalam bentuknya yang paling jelas dan paling ringkas,

[130] Lihat Nicos Poulantzas, 'The Problem of the Capitalist State', *New Left Review*, 58, 1969, hlm. 67–8.

meskipun tidak canggih, dalam *Manifesto Komunis*: 'badan eksekutif negara modern hanyalah sebuah komite untuk mengelola urusan bersama seluruh borjuasi'.[131]

b. Otonomi Relatif Negara: Posisi dominan lain dalam pemikiran Marx adalah posisi yang tampaknya memberikan negara tingkat otonomi yang jauh lebih besar dari kepentingan kelas. Posisi alternatif ini dapat ditemukan dalam karya Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, di mana ia menggambarkan kudeta di Prancis pada tahun 1851 di mana kekuatan negara yang dipimpin oleh Louis Bonaparte merebut kekuasaan absolut, mencapai tidak hanya tingkat independensi yang cukup besar dari borjuasi, tetapi seringkali bertindak langsung bertentangan dengan kepentingan kelas langsung mereka. Meskipun demikian, negara Bonapartis melayani kepentingan jangka panjang sistem kapitalis, bahkan jika ia sering bertindak bertentangan dengan kepentingan dan kehendak borjuasi secara langsung.[132]

Poulantzas berpendapat bahwa Bonapartisme, bagi Marx, lebih dari sekadar contoh konkret dari negara kapitalis, tetapi sebenarnya merupakan karakteristik teoretis konstitutif darinya.[133] Artinya, konsepsi negara sebagai otonom secara relatif dari kepentingan kelas borjuis adalah kebenaran negara di bawah kapitalisme, dan, bertentangan dengan Ralph Miliband yang bersikeras pada pengaruh langsung borjuasi pada negara kapitalis -menunjuk pada latar belakang kelas dari mereka yang membentuk personel negara -Poulantzas berpendapat bahwa justru jarak negara kapitalis dari campur tangan langsung

[131] Karl Marx dan Friedrich Engels, 'Manifesto of the Communist Party', *The Marx-Engels Reader*, edisi ke-2, Robert Tucker (ed.), hlm. 473–500 pada 475.
[132] Lihat Karl Marx, 'The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte', dalam Karl Marx dan Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 11 (London: Lawrence & Wishart, 1979).
[133] Lihat Nicos Poulantzas, *Political Power & Social Classes*, terjemahan Timothy O'Hagan (London: NLB and Sheed & Ward, 1973), hlm. 258.

borjuis yang memungkinkannya melayani kepentingan ekonomi jangka panjangnya dengan lebih efektif.

Bagi Poulantzas, negara harus dipikirkan sebagai serangkaian hubungan dan institusi yang otonom, yang memiliki kesatuan dan logikanya sendiri, namun yang bertindak untuk menopang sistem kapitalis dengan menjaga keseimbangan antara kekuatan yang berbeda dan menyediakan struktur pengorganisasian sentral untuk hubungan sosial.[134]

Teori Anarkis tentang Negara

Kaum anarkis juga berpendapat bahwa Marx, dan memang mayoritas tradisi Marxis secara keseluruhan, mengabaikan otonomi kekuasaan politik dan khususnya kekuasaan negara. Bakunin mengklaim, misalnya, bahwa kaum Marxis terlalu memperhatikan bentuk-bentuk kekuasaan negara sementara tidak cukup memperhatikan cara kekuasaan negara benar-benar beroperasi, dan keunggulan strukturalnya dalam masyarakat: 'Mereka (kaum Marxis) tidak tahu bahwa despotisme tidak begitu banyak berada dalam bentuk Negara tetapi dalam prinsip Negara dan kekuasaan politik itu sendiri.'[135]

Dengan kata lain, dengan berfokus pada karakter kelas kekuasaan politik -yaitu, cara negara menjadi instrumen politik borjuasi atau hanya melayani kepentingan borjuasi -Marx mengabaikan cara negara itu sendiri, sebagai struktur dominasi dan kedaulatan, memiliki logika spesifiknya sendiri untuk melanggengkan dan memperluas diri yang berada di atas dan melampaui kepentingan kelas. Itulah mengapa, bagi Kropotkin, kita harus melihat melampaui bentuk borjuis yang saat ini diambil oleh negara di bawah kapitalisme, dan mengakui

[134] Lihat Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, hlm. 44–5.
[135] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 221.

bahwa ia adalah struktur otonom kekuasaan dan dominasi yang akan selalu bertindak sebagai penghalang bagi revolusi.[136]

Dengan kata lain, negara merupakan lokus kekuasaannya sendiri: ia bukan hanya instrumen atau ekspresi kekuasaan kelas; ia juga bukan hanya ekspresi politik dari mode produksi kapitalis. Sebaliknya, kekuasaan negara memiliki prinsip dan hak prerogatifnya sendiri, kecenderungannya sendiri ke arah dominasi kekuatan sosial. Perbedaan utama, kemudian, antara pendekatan anarkis dan Marxis terhadap negara adalah bahwa yang terakhir cenderung menganggap sifat kelas negara sebagai sumber dominasinya, sedangkan yang pertama melihat negara sebagai dominan tidak peduli kelas mana yang menguasainya.

Mari kita periksa lebih dekat hubungan negara dengan kapitalisme dan kelas dalam analisis anarkis. Sementara ada paralel tertentu antara pendekatan Marxis dan anarkis terhadap negara di bawah kapitalisme, ada juga perbedaan penting. Seperti dalam analisis Marxis, kaum anarkis berpendapat bahwa negara beroperasi untuk mempertahankan mode produksi kapitalis -ia menyediakan lingkungan, baik yang memaksa maupun mengatur, di mana borjuis dapat terus mengeksploitasi pekerja, sehingga melanggengkan akumulasi kapitalis.

Namun, ini tidak berarti bahwa negara hanyalah epifenomena kapitalisme, dan tentu saja bukan instrumen kepentingan kelas borjuis: di balik akumulasi modal borjuis terdapat proyek statis (*statist*) dari akumulasi kekuasaan yang tak terbatas. Dengan kata lain, daripada melihat negara hanya sebagai instrumen akumulasi kapitalis, mungkin sebaliknya - kapitalisme adalah cara bagi negara untuk mengakumulasi kekuasaan; hubungan kekuasaan negara berpotongan dengan, mengintensifkan, dan pada gilirannya diintensifkan oleh, hubungan kapitalisme. Jadi, alih-alih kekuatan ekonomi menentukan kekuatan politik, seperti dalam analisis Marxis, hubu-

[136] Lihat Kropotkin, *The State*, hlm. 9.

ngan antara politik dan ekonomi lebih kompleks, dan bahkan mungkin bekerja sebaliknya.

> Alan Carter mengajukan pertanyaan:
> *Namun, apa yang menghalangi kita untuk mempertimbangkan penjelasan alternatif: yaitu, superstruktur memilih hubungan produksi tertentu karena mereka fungsional untuk superstruktur itu? Negara pasca-kapitalis otoriter, misalnya, mungkin memilih hubungan manajerial daripada mendukung komite pabrik, karena hubungan manajerial memungkinkan ekstraksi surplus, yang dibutuhkan negara untuk menegakkan kekuasaannya (berbeda dengan membiarkan proletariat mengonsumsi hasil produksinya sendiri...).*[137]

Jadi masalahnya, menurut Carter, adalah bahwa kaum Marxis, karena reduksionisme ekonomi mereka, tidak dapat menyadari bahwa negara selalu bertindak untuk melindungi kepentingannya sendiri, dan bahwa keharusan ini tidak akan berkurang dalam masyarakat pasca-kapitalis. Sebagai struktur kekuasaan, negara memiliki kepentingannya sendiri di luar kepentingan kelas kapitalis, dan ia mendukung serangkaian hubungan ekonomi yang paling memungkinkannya untuk memperluas kekuasaannya melalui penciptaan surplus: serangkaian hubungan ekonomi ini mungkin kapitalisme, tetapi, di bawah serangkaian keadaan yang berbeda, itu bahkan mungkin sosialisme.

Jika kita melihat apa yang disebut 'pengembalian' (*rollback*) negara neoliberal di banyak masyarakat dari awal 1980-an hingga baru-baru ini -sesuatu yang secara dangkal mungkin menunjukkan bahwa negara sepenuhnya berhutang

[137] Alan Carter, 'Outline of an Anarchist Theory of History', dalam David Goodway (ed.) *For Anarchism: History, Theory and Practice*, (London: Routledge, 1989), hlm. 176–97 pada 180–1.

budi pada kepentingan ekonomi borjuis, hingga 'lenyap'nya sendiri di bawah kapitalisme -apa yang kita temukan justru sebaliknya. Jauh dari adanya minimisasi kekuasaan negara, terjadi perluasan kekuasaan yang tak terbatas, terutama dalam fungsi keamanan, pengawasan, dan pembuatan perangnya (sementara fungsi kesejahteraannya menyusut).

Retorika kuasi-libertarian tentang 'menjauhkan pemerintah dari punggung kita' justru menyembunyikan fenomena yang berlawanan: negara yang tidak hanya lebih kejam dan memaksa, tetapi juga lebih mengganggu dan intervensionis, mengatur interaksi sosial dan perilaku individu melalui bentuk pendisiplinan negara-pasar. 'Negara pengasuh' (*nanny state*) yang suka dikutuk oleh tabloid konservatif di Inggris -bukan tanpa pembenaran -hanyalah sisi lain dari negara neoliberal: itu adalah cara mencoba menutupi dislokasi dan antagonisme sosial yang ditimbulkan oleh pasar neoliberal melalui fetisisasi ideologi 'komunitas' yang samar, yang berada di bawah ancaman dari segala macam perilaku 'anti-sosial' dan gaya hidup 'tidak sehat' -sebuah wacana yang melegitimasi lebih banyak kekuasaan disipliner, memaksa, dan pengawasan untuk negara.

Jadi, jauh dari penarikan diri negara, neoliberalisme menyiratkan interaksi yang jauh lebih kompleks antara negara dan masyarakat, regulasi negara yang lebih intensif terhadap interaksi sosial dan perilaku moral yang terjadi pada tingkat molekuler. Neoliberalisme tidak ada hubungannya dengan gagasan *laissez-faire* klasik, tetapi merupakan rasionalitas politik yang berusaha membangun hubungan sosial dan perilaku individu sesuai dengan logika pasar; sebuah proyek yang menyiratkan bukan pengurangan atau minimisasi kekuasaan negara tetapi justru sebaliknya.

Analisis ekstensif Foucault tentang neoliberalisme sebagai rasionalitas pemerintahan menunjukkan dengan tepat bahwa 'penarikan diri negara' dari masyarakat pada saat yang sama adalah proyek negara itu sendiri, cara baru untuk mengartikulasikan kekuasaannya. Seperti yang dikatakan Thomas

Lemke dalam sinopsis ceramah Foucault tentang pemerintahan neoliberal:

> *Berkenaan dengan pergeseran batas antara negara dan masyarakat, penelitian menunjukkan bahwa bentuk pemerintahan neo-liberal tidak hanya menyebabkan pergeseran kapasitas bertindak dari negara ke tingkat masyarakat, melainkan juga mengurangi peran negara atau membatasinya pada fungsi-fungsi dasar. Bentuk-bentuk pemerintahan neoliberal menampilkan tidak hanya intervensi langsung melalui aparatus negara yang diberdayakan dan terspesialisasi, tetapi juga secara khas mengembangkan teknik tidak langsung untuk memimpin dan mengendalikan individu tanpa pada saat yang sama bertanggung jawab atas mereka.*[138]

Selain itu, kita dapat melihat bahwa dengan krisis neoliberalisme saat ini, negara hanya mengartikulasikan kembali dirinya dengan cara yang sedikit berbeda, tidak diragukan lagi dalam beberapa bentuk kuasi-Keynesian, dengan *bail-out* bank, suntikan uang tunai, paket pengeluaran besar, dan sebagainya. Namun, bukan kasusnya bahwa negara sekarang telah kembali. Negara tidak pernah pergi. Itu hanya berinteraksi dengan masyarakat dalam samaran yang berbeda.

Bagi kaum anarkis, kemudian, apakah negara mengambil bentuk neoliberal, atau bentuk neo-Keynesian, atau bentuk lain sama sekali, itu selalu merupakan struktur dominasi dan kontrol yang sama, dan itu akan selalu melibatkan kekerasan, penindasan, dan ketidaksetaraan. Memang, kekuasaan negara telah mengintensifkan dan meluas dalam beberapa waktu terakhir daripada berkontraksi, hingga pada titik di mana

[138] Lihat Thomas Lemke, '"The birth of bio-politics": Michel Foucault's lecture at the College de France on neo-liberal governmentality', *Economy and Society*, 30(2), Mei 2001, hlm. 190–207 pada 201.

perbedaan antara negara dan masyarakat sipil -perbedaan konseptual yang sentral bagi liberalisme dan, dengan cara yang berbeda, bagi Marxisme -hampir runtuh.

Fenomena apa yang disebut kemitraan publik-swasta yang sangat disukai oleh pemerintah sosial demokrat, pengawasan di mana-mana terhadap ruang publik dan perluasan sistem kontrol biopolitik -pemindaian biometrik, basis data DNA, sidik jari di bandara, dll. -di mana bahkan interior tubuh kita pun tidak lagi menjadi domain pribadi, menunjuk pada cara negara dalam arti tertentu telah dipetakan ke masyarakat sipil, sejauh kedua entitas menjadi sebidang (*coextensive*). Michael Hardt mengungkapkan ini paling baik ketika ia merujuk pada kondisi pasca-sipil di mana 'Bukan Negara tetapi masyarakat sipil yang telah lenyap!'[139]

Wawasan fundamental yang dapat kita ambil dari analisis anarkis adalah bahwa proyek negara modern adalah proyek totaliter. Rezim totaliter 'yang benar-benar ada' pada awal hingga pertengahan abad kedua puluh hanyalah upaya yang kasar dan pada akhirnya tidak berhasil untuk melembagakan apa yang saat ini sedang diimplementasikan dengan cara yang jauh lebih halus dan meresap dalam masyarakat kontemporer. Negara keamanan pasca-liberal dan biopolitik kita adalah totaliter justru dalam artian bahwa kita tidak (belum) menganggapnya seperti itu, menggunakan kekuasaan melalui jaringan kontrol dan pengawasan yang didukung dan digerakkan secara teknologi yang meresap masyarakat di semua tingkatan. Kegilaan yang ditampilkan oleh pemerintah kita hari ini untuk kontrol yang lebih banyak, keamanan yang lebih banyak, pengawasan yang lebih banyak, pengumpulan informasi yang lebih banyak, dan sebagainya, menunjuk pada sifat proyek negara yang tak terhindarkan ini.

[139] Lihat Michael Hardt, 'The Withering of Civil Society', dalam E. Kaufman dan K. J. Heller (eds), *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998), hlm. 23–39.

Negara Transisional

Saya telah menguraikan perbedaan sentral antara pendekatan Marxis dan anarkis terhadap negara. Secara umum, bagi kaum Marxis, yang benar-benar diperhitungkan adalah mode produksi kapitalis dan kepentingan kelas, dan negara sebagian besar merupakan epifenomena sekunder dari hal ini. Sebaliknya, bagi kaum anarkis, negara itu sendirilah sumber dominasi utama dalam masyarakat, atau setidaknya sama pentingnya dengan kapitalisme. Jarak negara dari kapitalisme ini bahkan tercermin dalam analisis historis alternatif tentang negara. Kaum anarkis melihat negara muncul dari faktor dan perkembangan yang berbeda, non-ekonomi: bagi Bakunin, negara muncul sebagian dari otoritas agama; Kropotkin menunjuk pada faktor-faktor seperti dominasi historis hukum Romawi, munculnya hukum feodal dan otoritarianisme Gereja yang berkembang.[140]

Perbedaan perspektif ini mencapai puncaknya dalam perdebatan besar antara Marx dan kaum anarkis mengenai peran negara dalam periode 'transisional' setelah revolusi. Kontroversi mengenai apakah negara harus dihapuskan sebagai tindakan pertama revolusi, seperti yang didesak kaum anarkis, atau apakah negara harus digunakan sebagai instrumen revolusi untuk membangun sosialisme di bawah kondisi 'kediktatoran proletariat', seperti yang diyakini Marx dan Engels, benar-benar inti permasalahannya.

Bagi Marx, karena penindasan negara terletak pada cara ia melayani kepentingan kelas borjuis, jika proletariat -yang merupakan 'kelas universal' -mengambil kendali negara, negara dapat digunakan sebagai alat netral untuk merevolusi masyarakat. Itulah mengapa, dalam periode transisional setelah revolusi, Marx menyerukan 'sentralisasi kekuasaan yang tegas

[140] Kropotkin, *The State*, hlm. 28.

di tangan otoritas Negara'.[141] Selain itu, Marx dan Engels percaya bahwa 'ketika, dalam perjalanan perkembangan, perbedaan kelas telah hilang, dan semua produksi telah terkonsentrasi di tangan asosiasi besar seluruh bangsa, kekuasaan publik akan kehilangan karakter politiknya'.[142] Negara, setelah penghapusan perbedaan kelas, hanya akan menjadi aparatus administratif netral dalam pelayanan masyarakat, dan pada akhirnya, untuk menggunakan ungkapan Engels, akan lenyap dengan sendirinya (*wither away*).

Kita harus ingat bahwa Marx berbagi aspirasi yang sama dengan kaum anarkis yaitu masyarakat asosiasi bebas tanpa negara. Namun, masalahnya terletak justru pada gagasannya bahwa negara di bawah sosialisme akan kehilangan karakter politiknya dan tidak akan lagi represif karena perbedaan kelas telah diatasi. Bagi kaum anarkis seperti Bakunin, posisi ini naif karena mengabaikan cara negara memiliki logika dominasi spesifiknya sendiri yang berada di luar kendali langsung borjuasi.

Memang, negara memberlakukan kekuasaannya melalui kelas-kelas penguasa, yang merupakan perwakilan material negara; dengan kata lain, kelas penguasa sebenarnya esensial bagi negara. Itulah mengapa negara tidak akan kehilangan karakter politiknya hanya karena perbedaan kelas yang ada telah hilang, tetapi, sebaliknya, justru akan mengarah pada penciptaan kelas penguasa baru -bukan lagi borjuasi tetapi kelas birokrat yang akan mendominasi dan mengeksploitasi sisa masyarakat. Daripada negara lenyap di bawah komunisme, kekuasaannya diintensifkan dan itu datang dengan serangkaian pembagian kelas yang baru.

Prediksi Bakunin tentang negara dalam periode transisional, dengan demikian, agak berbeda dari Marx:

---

[141] Karl Marx dan Friedrich Engels, 'Address of the Central Council to the Communist League', dalam Tucker, *The Marx-Engels Reader*, hlm. 501–11 pada 509.
[142] Marx dan Engels, *Communist Manifesto*, hlm. 490.

Dan akhirnya, ketika semua kelas lain telah kehabisan tenaga, kelas birokrasi muncul di panggung, dan Negara jatuh, atau naik, jika Anda mau, ke posisi sebuah mesin. Namun, untuk keselamatan Negara, mutlak diperlukan adanya kelas yang diistimewakan yang tertarik untuk mempertahankan keberadaannya.[143]

Jadi, visi Marx tentang negara di bawah komunisme sebagai aparatus netral, bebas dari kekuasaan kelas dan melayani masyarakat, akan diterjemahkan, di mata Bakunin, menjadi mesin totaliter yang dikendalikan oleh kelas teknokrat baru yang kemungkinan akan menjalankan dominasi yang bahkan lebih besar atas masyarakat daripada di bawah borjuasi.

Mungkin terlalu mudah untuk mengatakan bahwa Bakunin terbukti benar oleh sejarah Uni Soviet -bahkan dia tidak bisa memprediksi sifat mengerikan Stalinisme dan distorsi totalnya terhadap politik Marxis. Namun demikian, Bakunin secara akurat menyoroti titik buta dalam pemikiran Marx mengenai persoalan kekuasaan negara, pengertian di mana ia tidak pernah bisa dipercaya sebagai alat netral politik revolusioner, dan bahwa ia akan selalu mencari pelanggengan kekuasaannya tidak peduli apa kondisi ekonomi dan kelasnya. Masalahnya terletak pada cara kekuasaan negara merusak subjektivitas kaum revolusioner -cara keterlibatan dalam negara menciptakan keinginan akan kekuasaan dan ikatan psikologis dengan struktur yang menjadi bagian darinya: 'Kami tentu saja semua adalah sosialis dan revolusioner yang tulus, namun, jika kami diberkahi dengan kekuasaan ... kami tidak akan berada di tempat kami sekarang.'[144]

Oleh karena itu, sangat naif untuk membayangkan bahwa seseorang dapat merevolusi masyarakat dari posisi kekuasaan,

[143] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 208.
[144] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 249.

bahwa seseorang dapat terlibat dalam kekuasaan negara, baik dalam pengertian parlementer -dan ini adalah salah satu strategi kunci tradisi Marxis -atau dalam pengertian revolusioner, tanpa dirusak olehnya. Memang, sejarah partai-partai sosial demokrat di Eropa yang memalukan baru-baru ini berfungsi sebagai peringatan vital tentang bahaya kekuasaan negara seperti halnya sejarah revolusi Bolshevik.

Bagi kaum anarkis, revolusi harus libertarian dalam sarana maupun tujuan; ia tidak boleh bekerja melalui kekuasaan negara tetapi di luar dan melawannya. Tuduhan Marx terhadap kaum anarkis, bahwa dalam penolakan mereka terhadap negara mereka telah mengabaikan realitas kekuasaan politik,[145] harus dibalik: justru tradisi Marxis yang, dalam reduksionisme ekonomi dan kelasnya, mengabaikan realitas kekuasaan politik dengan membayangkan negara pada dasarnya netral padahal sama sekali tidak.

Kontroversi mengenai negara dalam politik revolusioner mungkin paling baik dicontohkan dalam diri Lenin. Karyanya, *State and Revolution*, dicirikan oleh ambivalensi aneh pada pertanyaan tentang negara, ketegangan antara keinginan libertarian untuk penghancuran revolusioner otoritas negara, dan kecenderungan yang lebih otoriter yang tercermin dalam gagasan kediktatoran proletariat dan barisan depan revolusioner.

Kadang-kadang, Lenin tampaknya mendekati posisi anarkis. Berlawanan dengan apa yang ia lihat sebagai distorsi sosial-demokrat terhadap pemikiran Marx, ia mendesak penggulingan kekuasaan negara secara kekerasan, tanpanya pembebasan massa tidak mungkin.[146] Negara adalah institusi dominasi parasit yang identik dengan antagonisme dan eksploitasi kelas, dan yang menyembunyikan eksploitasi borjuis dalam

[145] Lihat Karl Marx, 'After the Revolution: Marx debates Bakunin', dalam Tucker, *The Marx-Engels Reader*, hlm. 542–8.
[146] Lihat V. I Lenin, *State and Revolution* (New York: International Publishers, 1990 [1943]), hlm. 9.

ide-ide hak pilih universal. Memang, ia mencela kaum sosialis yang lebih berorientasi pada reformis karena salah menafsirkan gagasan Engels tentang lenyapnya kekuasaan negara yang berarti lenyapnya negara *borjuis* yang lambat, bertahap, dan sedikit demi sedikit -padahal justru struktur negara itu sendiri yang akan dilampaui di bawah komunisme. Selain itu, ia mengutip dengan persetujuan demokrasi radikal Komune Paris 1871 sebagai contoh tepat dari pengatasi kekuasaan negara[147]-sebuah contoh yang juga dirayakan karena alasan yang sama oleh Bakunin dan Kropotkin.

Namun, setelah menunjukkan kesamaan dengan posisi anarkis, Lenin juga menjauhkan diri dari keinginan mereka untuk menghapuskan negara segera:

> *Proletariat membutuhkan negara hanya untuk sementara waktu. Kami sama sekali tidak berbeda pendapat dengan Kaum Anarkis mengenai masalah penghapusan negara sebagai tujuan. Kami mempertahankan bahwa, untuk mencapai tujuan ini, penggunaan sementara instrumen, sarana, dan metode kekuasaan negara harus dilakukan terhadap para pengeksploitasi, sama seperti kediktatoran kelas yang tertindas diperlukan sementara untuk pemusnahan kelas*.[148]

Meskipun posisi Lenin mungkin terdengar masuk akal -*jangan terburu-buru menghapus kekuasaan negara, mari kita gunakan sebentar untuk merevolusi masyarakat dan kemudian kita bisa menghapusnya* -pelajaran anarkis jelas: ini adalah perangkap kekuasaan politik, godaan setiap revolusi. Kaum revolusioner -terlepas dari niat terbaiknya -akan terperangkap

[147] Memang, bagi Marx sendiri, Komune Paris adalah bentuk pemerintahan kelas pekerja -dari rakyat oleh rakyat -yang 'menghancurkan kekuasaan Negara modern'. Lihat *The Paris Commune 1871*, Christopher Hitchens (ed.) (London: Sidgwick & Jackson, 1971), hlm. 95.

[148] Lenin, *State and Revolution*, hlm. 52.

dalam kultus kekuasaan dan otoritas, dan akan semakin bergantung pada mekanisme negara; dan kita akan segera menemukan bahwa negara sementara sekarang menjadi kehadiran yang permanen dan semakin menindas dalam masyarakat pasca-revolusioner.

Masalah dengan Lenin adalah bahwa dalam polemiknya melawan kaum anarkis, ia menggunakan argumen tentang lenyapnya negara sebagai cara untuk membenarkan konsentrasi dan pelanggengan kekuasaan negara di bawah kediktatoran proletariat. Untuk menghindari perangkap kekuasaan, kaum anarkis percaya -mungkin secara naif -bahwa penghapusan negara harus benar-benar berarti penghapusan negara, bukan 'ketidak-permanenan permanen'nya.

Jadi, dari perspektif anarkis, strategi revolusioner Marxis dan Leninis untuk merebut dan memanfaatkan kekuasaan negara dalam periode transisional sama cacatnya dengan strategi mencari kekuasaan melalui sarana parlementer dan elektoral, yang dilihat Lenin sebagai kutub yang berlawanan dari posisinya sendiri. Memang, kedua strategi tersebut adalah dua sisi dari koin *statist* yang sama: kedua strategi tersebut, terlepas dari perbedaannya, bekerja dalam paradigma negara dalam arti bahwa keduanya memiliki tujuan untuk mengendalikan kekuasaan negara. Anarkisme berusaha mengukir posisi alternatif bagi politik radikal: politik yang bekerja di luar negara dan berusaha melampauinya.

Partai dan Kelas

Perbedaan antara posisi libertarian, dan yang lebih *statist* dan otoriter, menjadi lebih jelas jika kita melihat peran barisan depan revolusioner (*revolutionary vanguard*) dalam politik Marxis dan khususnya Leninis. Bagi Marx, Partai Komunis

akan memainkan peran kepemimpinan dalam revolusi karena memiliki otoritas epistemologis tertentu atas massa -ia sendiri yang memahami hukum sejarah dan masalah taktik revolusioner: 'mereka (kaum Komunis) memiliki keunggulan, di atas massa besar proletariat, untuk memahami dengan jelas garis gerak'.[149]

Bakunin percaya bahwa klaim atas otoritas epistemologis ini berbahaya, yaitu, ia akan mengarah pada elitisme pengetahuan, kediktatoran baru para ilmuwan dan sarjana (*savant*).[150] Selain itu, metafora militer yang digunakan Marx untuk menggambarkan peran partai revolusioner 'garis gerak' (*line of march*) -dilanjutkan dalam Lenin, yang merujuk pada 'pasukan kita' dan 'operasi militer', dan, terlebih lagi, berpendapat bahwa partai revolusioner harus, karena represi Tsar, beroperasi secara rahasia, sesuatu yang akan menghalanginya untuk menjadi sepenuhnya demokratis dan transparan[151]. Selain itu, Lenin sangat menekankan disiplin dan kesatuan partai. Tentu, beberapa tingkat debat dan pengambilan keputusan demokratis diizinkan dalam partai revolusioner, di bawah prinsip 'sentralisme demokratis'.

Namun, dari perspektif anarkis, gagasan tentang barisan depan revolusioner itu sendiri adalah otoriter: ia mewujudkan gagasan kepemimpinan, kontrol massa dan mencegah spontanitas revolusioner; berbicara atas nama massa dan menafsirkan keinginan revolusioner mereka dengan cara tertentu. Sebaliknya, kaum anarkis berfokus pada pengorganisasian diri massa secara spontan, tanpa memerlukan partai politik apa pun.

Lebih jauh, partai revolusioner -dengan penekanan pada disiplin dan kesatuan, struktur kepemimpinan dan prosedur pengambilan keputusan hierarkisnya serta eksekutif dan birokrasinya yang permanen -sudah mencerminkan aparatus

[149] Marx dan Engels, *Communist Manifesto*, hlm. 484.
[150] Lihat Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 300.
[151] Lihat V. I. Lenin, 'What is to be Done?', *Collected Works, Vol. 5, May 1901 — February 1902* (London: Lawrence & Wishart, 1961), hlm. 347–529 pada 477.

negara yang diusulkannya untuk diambil alih. Ini adalah poin yang dikemukakan oleh Murray Bookchin:

> *Partai ini disusun berdasarkan struktur hierarkis yang mencerminkan masyarakat yang diklaimnya lawan. Meskipun memiliki klaim teoretis, partai ini merupakan organisme borjuis, negara miniatur, dengan aparatur dan kader yang fungsinya adalah untuk merebut kekuasaan, bukan melarutkan kekuasaan.*[152]

Kami menemukan kritik serupa juga ditujukan terhadap ide Marx tentang kelas. Bagi kaum anarkis, ide Marx bahwa proletariat industri -karena tempat spesifiknya dalam mode produksi kapitalis -adalah kelas universal dan satu-satunya yang benar-benar revolusioner, sebenarnya eksklusif dan hierarkis. Ini menyangkal potensi politik radikal untuk kelas-kelas lain, bahkan yang lebih subordinat dalam masyarakat, seperti kaum tani dan *lumpenproletariat* -kelas-kelas yang dianggap Marx pada dasarnya reaksioner.

Sebaliknya, kaum anarkis klasik melihat potensi revolusioner nyata dalam kelas-kelas lain ini justru karena mereka tidak memiliki koneksi ke sistem pabrik. Proletariat industri tidak hanya kecil secara numerik dibandingkan dengan kelompok dan kelas lain dalam masyarakat, tetapi juga sepenuhnya diresapi dengan etika borjuis. Bakunin percaya bahwa elit kecil proletar 'sadar kelas' yang merupakan eselon atas kelas pekerja, hidup dengan cara yang relatif nyaman dan semi-borjuis, dan, pada kenyataannya, telah dikooptasi ke dalam borjuasi. Poin serupa dibuat oleh Bookchin, yang berpendapat bahwa kelas pekerja dalam masyarakat modern sebagian besar telah menerima nilai-nilai borjuis konservatif tentang disiplin pabrik, hierarki, dan rasa hormat terhadap otoritas, nilai-nilai dan

[152] Bookchin, *Post-scarcity Anarchism*, hlm. 196.

praktik sehari-hari yang melaluinya sistem kapitalis direproduksi.[153]

Tentu saja, kita harus mengakui bahwa bagi Marx, proletariat adalah subjektivitas politik seperti halnya kategori sosio-ekonomi aktual, tetapi justru karena peran ekonominya dalam kapitalisme adalah dasar untuk peran politik universalnya -sehingga ia adalah kelas yang konon mewujudkan pembubaran semua kelas -sehingga seseorang harus mempertanyakan hal ini. Tidak ada hubungan yang diperlukan atau esensial antara tempat seseorang dalam proses produktif dan pandangan politik atau tingkat 'kesadaran' revolusioner seseorang, dan ini telah dibuktikan oleh kelas pekerja industri yang secara historis dalam banyak kasus mengambil sikap politik dan sosial yang konservatif.

Bagi kaum anarkis, akan jauh lebih produktif untuk memperluas kategori kelas revolusioner untuk memasukkan kelompok subordinat lain dalam masyarakat. Bakunin berbicara tentang 'gerombolan besar yang karena hampir tidak tercemar oleh semua peradaban borjuis membawa di dalam hatinya, dalam aspirasinya, dalam semua kebutuhan dan kesengsaraan posisi kolektifnya, semua benih Sosialisme di masa depan...'[154] Di sini kita memiliki gagasan tentang gerombolan atau massa daripada kelas, sebuah identitas yang lebih heterogen serta lebih spontan revolusioner.

Sayap kiri Libertarian

Seperti yang telah kita lihat, kritik anarkis terhadap tradisi Marxis pada dasarnya didasarkan pada otoritarianismenya:

[153] Lihat Bookchin, *Post-scarcity Anarchism*, hlm. 183–4.
[154] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 248.

sesuatu yang implisit -dan seringkali eksplisit[155] -tidak hanya dalam pengabaiannya terhadap bahaya kekuasaan negara, tetapi juga dalam ide-idenya tentang kepemimpinan revolusioner dan identitas kelas.

Kaum anarkis juga skeptis terhadap elemen otoriter lain dalam pemikiran Marxis, seperti penerimaan tanpa kritik terhadap teknologi industri -yang dianggap Marx sebagai tanda kemajuan -serta sistem disiplin pabrik seperti Taylorisme, yang secara khusus dikagumi Lenin karena organisasi tenaga kerjanya yang efisien. Tentu saja, Marx percaya bahwa teknologi ini dapat dimanfaatkan dan digunakan untuk tujuan sosialis daripada kapitalis; tetapi kaum anarkis sebagian besar lebih sensitif terhadap efek destruktif yang ditimbulkan teknologi ini pada cara hidup komunal tradisional, serta ancaman yang ditimbulkannya terhadap kebebasan dan otonomi.

Oleh karena itu, anarkisme menawarkan konsepsi alternatif tentang politik radikal, yang revolusioner tetapi non-statist, non-sentralis, dan libertarian. Memang, kritik anarkis terhadap Marxisme membuka jalan bagi tradisi pemikiran dan politik kiri radikal yang lebih heterodox: salah satu yang menemukan resonansi tertentu hari ini, misalnya, dengan kaum Marxis libertarian dan Otonomis.

Tema-tema kunci yang muncul dari tradisi Marxis Otonomis -pengorganisasian diri spontan para pekerja tanpa, sebagian besar, keterlibatan partai, dan karenanya kritik terhadap representasi politik; kritik tanpa kompromi terhadap negara berdaulat sebagai sesuatu yang menegasikan kreativitas kekuatan sosial -menunjukkan paralel yang jelas dengan

[155] Lihat cemoohan Engels terhadap mereka dalam gerakan sosialis yang kritis terhadap prinsip otoritarianisme: 'Pernahkah para pria ini melihat revolusi? Revolusi tentu saja hal yang paling otoriter yang ada; itu adalah tindakan di mana satu bagian populasi memaksakan kehendaknya pada yang lain melalui senapan, bayonet, dan meriam -sarana otoriter, jika ada sama sekali ...', 'On Authority', *The Marx-Engels Reader*, hlm. 730–3 pada 733.

anarkisme klasik.[156] Meskipun ada perbedaan penting antara anarkisme dan *Autonomia*, terdapat, bagaimanapun, semacam mata rantai yang hilang di antara mereka yang belum dieksplorasi dengan benar atau bahkan diakui, sama seperti ada mata rantai yang hilang antara anarkisme dan sejumlah pendekatan kontinental kontemporer lainnya terhadap politik radikal -koneksi yang akan dibahas lebih lengkap dalam bab berikutnya.

Di mana seseorang menemukan kompatibilitas yang jelas antara aspek pemikiran Marxis Otonomis/libertarian dan anarkisme adalah di sekitar gagasan otonomi itu sendiri. Ada keinginan dalam kedua tradisi untuk bentuk politik revolusioner yang otonom dari negara -yang tidak mencoba untuk mengambil alih kekuasaan negara, baik melalui perebutan kekuasaan revolusioner atau melalui keterlibatan dalam politik partai. Dengan kata lain, ada penolakan terhadap representasi - penolakan terhadap gagasan bahwa massa dapat diwakili melalui bentuk negara dan melalui partai politik yang berusaha mengaitkan massa dengan negara.

Dorongan menuju politik otonom ini hadir dalam pemikiran Antonio Negri yang, bekerja dalam ontologi Spinozist, mengeksplorasi ketegangan sentral antara apa yang ia sebut kekuatan konstituen (*constituent power*) -yaitu, kekuasaan radikal demokratis dari keinginan revolusioner -dan kekuatan konstitusi (*constituted power*) -yang merupakan kristalisasi yang tidak pasti dari keinginan revolusioner ini menjadi konstitusi dan sistem politik yang tetap, sebuah pengaturan di mana kekuatan konstituen ditekan dan ditangkap.

Dengan kata lain, ada hubungan paradoks antara inovasi demokratis -yang diwujudkan dalam kekuatan revolusioner

[156] Lihat pemahaman Steve Wright tentang *Autonomia* yang didasarkan pada penolakan gagasan barisan depan partai serta politik parlementer, dan penekanan sebaliknya pada penciptaan bentuk-bentuk organisasi non-partai yang baru ('A Party of Autonomy', *Resistance in Practice: the Philosophy of Antonio Negri*, Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha (eds) (London: Pluto Press, 2005), hlm, 73–106.

massa (*multitude*) -dan rezim berdaulat dan konstitusional yang mengambil dari kekuatan konstituen ini dan pada saat yang sama bertindak untuk menahannya:

> *Tetapi bukankah menutup kekuatan konstituen di dalam representasi -di mana yang terakhir hanyalah roda penggerak dalam mesin sosial pembagian kerja hanyalah-negasi dari realitas kekuatan konstitutif, pembekuan kekuasaan tersebut menjadi sistem statis, pemulihan kedaulatan tradisional melawan inovasi demokratis?*[157]

Itulah mengapa selalu ada krisis tatanan yudisial -karena ia dibentuk dan menarik kekuatannya dari sesuatu yang pada saat yang sama mengancam untuk mengganggunya, kelebihan revolusioner dan radikal demokratis yang coba diperbaiki dan diwakili, tetapi yang selalu mengancam untuk meluap di tepinya. Misalnya, revolusi selalu lebih dari rezim revolusioner yang baru dibentuk; imajinasi demokratis yang membuat revolusi dan tatanan revolusioner baru yang dibentuk tidak akan pernah dapat sepenuhnya diwakili olehnya, dan selalu melampauinya.

Itulah mengapa pemerintah revolusioner selalu berakhir dengan berbalik melawan kekuatan revolusioner yang membuat revolusi: kita melihat ini dalam karakter rezim Bolshevik yang semakin otoriter dan represif dalam konsolidasi Revolusi Rusia, menekan kekuatan konstituen dari dewan pekerja independen (*soviet*), yang kehendak demokratisnya diubah menjadi aparatus negara di bawah kategori 'kediktatoran proletariat'. Semua rezim dan tatanan yudisial dengan demikian didasarkan pada semacam represi atau pelupaan asal usul revolusioner mereka sendiri. Jadi, misteri fondasi kedaulatan justru adalah apa yang tidak dapat diakui, kekuatan konstituen rakyat,

[157] Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, terjemahan Maurizia Boscagli (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999), hlm. 4.

sesuatu yang coba disembunyikannya dalam mistifikasi seperti kontrak sosial atau gagasan yudisial abstrak.[158]

Ide ini tampaknya mencerminkan posisi anarkis klasik tentang negara -cara negara, dan memang mekanisme representasi politik, termasuk dan terutama partai barisan depan -adalah antitetis dan bermusuhan dengan kekuatan revolusioner. Ini sangat jelas dalam Revolusi Rusia yang, seperti yang diceritakan Voline dalam *The Unknown Revolution*, adalah revolusi sosial libertarian yang akhirnya dikonsolidasikan dalam kudeta Bolshevik. Itu dipecah oleh ide-ide yang bertentangan -ide Bolshevik menggunakan negara dan membentuk kediktatoran proletariat, dan ide anarkis yang 'melaksanakan Revolusi dan menyelesaikan kesulitan-kesuli-tannya, bukan dengan sarana politik dan negara, tetapi dengan sarana aktivitas ekonomi dan sosial alami, tanpa paksaan dari asosiasi pekerja sendiri...'[159]

Selain itu, gagasan tentang kekuasaan radikal demokratis yang tidak dapat diwakili dan yang bekerja di luar atau melawan negara, juga sentral bagi pemikiran revolusioner kaum anarkis. Memang, mereka melihat demokrasi radikal Komune Paris justru sebagai contoh dari apa yang akan dipertimbangkan Negri sebagai kekuatan konstituen. Seperti yang telah kita lihat, anarkisme mempertahankan bahwa demokrasi pada akhirnya tidak dapat didamaikan dengan kedaulatan negara dan selalu melampauinya, sesuatu yang digaungkan dalam Negri: 'Segalanya, singkatnya, menentang kekuatan konstituen dan kedaulatan, bahkan karakter absolut yang diklaim oleh kedua kategori: keabsolutan kedaulatan adalah konsep totaliter, sedangkan keabsolutan kekuatan konstituen adalah keabsolutan pemerintahan demokratis.'[160]

[158] Lihat Negri, *Insurgencies*, hlm. 13.
[159] Lihat Voline dalam Guerin, *No Gods, No Masters*, hlm. 479.
[160] Negri, *Insurgencies*, hlm. 13.

Post-Marxism

Diskusi tentang anarkisme sejauh ini telah menunjukkan dalam berbagai cara apa yang mungkin disebut sebagai otonomi politik. Seperti yang telah saya argumentasikan, anarkisme menyoroti pentingnya dan otonomi kekuasaan politik negara jauh lebih efektif daripada Marxisme. Dengan kata lain, dalam memandang negara itu sendiri sebagai masalah yang pada dasarnya tidak dapat direduksi ke domain ekonomi, anarkisme menunjukkan otonomi domain politik. Bahkan, bahaya yang ditimbulkan secara spesifik oleh kekuasaan politik negara berarti bahwa negara harus dihadapi secara langsung dalam revolusi. Meskipun revolusi ini terhadap negara dipahami sebagai revolusi sosial melawan politik, revolusi ini tetap menyajikan domain politik sebagai pertanyaan spesifik yang harus diatasi -bahkan jika hanya sebagai sesuatu yang harus dihapuskan. Selain itu, gagasan otonomi politik dieksplorasi dalam arti lain, melalui ide-ide anarkis (serta libertarian-Marxis) tentang organisasi diri otonom, penolakan terhadap representasi dan politik vanguard, serta gerakan demokrasi radikal melawan negara berdaulat. Sekali lagi, meskipun tema-tema ini mungkin -dan memang menunjukkan anti-politik, tema-tema ini juga dapat dilihat sebagai cara berbeda untuk memahami otonomi politik: gangguan politik terhadap kedaulatan negara.

Gagasan otonomi politik merupakan pusat bagi post-Marxisme, sebuah perspektif teoretis yang paling baik diwakili oleh pemikir seperti Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe -yang berusaha mendekonstruksi sejumlah kategori konseptual dan politik kunci dalam Marxisme. Laclau dan Mouffe membahas apa yang mereka lihat sebagai krisis Marxisme yang terlihat tidak hanya dalam kegagalan proyek-proyek Marxist-Leninist, tetapi juga dalam kondisi sosial konkret seperti penyusutan kelas pekerja di masyarakat pasca-industri, fragmentasi doma-

in politik, dan munculnya 'gerakan sosial baru' yang sedikit mirip dengan perjuangan kelas proletariat, setidaknya seperti yang dikonsepsikan oleh Marx. Ditambah dengan faktor-faktor ini, mereka berargumen, adalah kondisi budaya dan epistemologis postmodernitas, yang melibatkan skeptisisme tertentu terhadap identitas esensialis universal dan kategori positivistik di mana Marxisme didasarkan. Kontensi utama mereka adalah bahwa kegagalan Marxisme sebagai proyek politik disebabkan oleh pengabaian umum terhadap politik, oleh penegasan bahwa domain politik dapat direduksi ke ekonomi.

Ide yang dielaborasi oleh Laclau dan Mouffe tentang otonomi politik dari determinasi ekonomi dan kelas yang ketat memiliki koneksi penting dengan anarkisme. Seperti anarkis klasik, Laclau dan Mouffe melihat dimensi politik -dimensi kekuasaan, perjuangan, antagonisme -sebagai sesuatu yang tidak sepenuhnya dapat dijelaskan oleh, atau direduksi ke, mode produksi ekonomi. Selain itu, mereka mempertanyakan relevansi, kesatuan, dan koherensi kategori Marxis sentral yaitu kelas, dengan berargumen bahwa, khususnya di bagian akhir abad kedua puluh, identitas politik radikal jauh lebih heterogen; bahwa ada banyak perjuangan dan gerakan sosial saat ini -minoritas etnis, mahasiswa, lingkungan hidup, masyarakat adat, gay, feminis -yang tidak lagi dapat diekspresikan secara memadai oleh konsep kelas, dan kepentingan serta tuntutan mereka tidak lagi secara ketat ekonomi. Bahkan, seperti yang dikatakan Laclau dan Mouffe, 'Penyebut umum dari semuanya adalah diferensiasi mereka dari perjuangan pekerja, yang dianggap sebagai perjuangan "kelas".'[161] Tidak lagi ada subjek revolusioner yang istimewa, melainkan pluralitas gerakan, identitas, dan tuntutan. Apakah kita tidak melihat tercermin di sini, misalnya, kritik Bakunin terhadap gagasan kelas dan preferensinya untuk ide massa yang lebih heterogen

[161] Ernesto Laclau dan Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 2001), hlm. 159.

dan kurang eksklusif? Selain itu, Laclau dan Mouffe menunjukkan bahwa bahkan pada zaman Marx, berbagai perjuangan pekerja dan pengrajin cenderung melawan hubungan subordinasi secara umum, dan melawan penghancuran cara hidup organik dan komunal mereka melalui pengenalan sistem pabrik dan bentuk-bentuk teknologi industri baru, sehingga tidak sesuai dengan gagasan Marx tentang perjuangan proletar yang disiplin.[162] Poin yang sama dibuat oleh anarkis yang, seperti yang telah kita lihat, kritis terhadap penghinaan Marx terhadap petani dan dukungannya yang antusias terhadap industri dan teknologi modern; mereka menekankan karakter libertarian dan spontan dari pemberontakan rakyat melawan sistem pabrik. Selain itu, banyak perjuangan selama paruh kedua abad kedua puluh dijelaskan oleh Laclau dan Mouffe sebagai perjuangan melawan dominasi, daripada hanya melawan eksploitasi ekonomi. Bahkan, perjuangan ini sering kali dihasilkan di sekitar bentuk-bentuk intervensi negara yang berbeda, dan cara ini telah menghasilkan birokratisasi kehidupan yang meningkat: 'Di semua domain di mana negara telah campur tangan, politisasi hubungan sosial berada di dasar banyak antagonisme baru.'[163] Ini bukan berarti bahwa perjuangan semacam itu tidak menantang eksploitasi kapitalis, melainkan bahwa eksploitasi ekonomi akan dilihat di sini sebagai aspek dari hubungan dominasi yang lebih luas. Ini terkait dengan banyaknya perjuangan yang kita lihat saat ini: perjuangan dan gerakan yang -sementara mereka dibangun dalam oposisi terhadap kapitalisme global -tidak lagi merupakan perjuangan proletar dalam pengertian Marxis tradisional. Sebaliknya, mereka adalah anti-institusional dan menggabungkan berbagai isu: lingkungan, otonomi budaya, hak-hak adat, anti-perang dan anti-imperialisme, dan seterusnya. Inilah sebabnya, bagi Laclau dan Mouffe, perjuangan politik, sosial, dan ekonomi

[162] Laclau dan Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, hlm. 162.
[163] Laclau dan Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, hlm. 162.

kontemporer lebih akurat dilihat sebagai radikal demokratis daripada Marxis; bahkan, proliferasi mereka selama abad kedua puluh harus dilihat sebagai bagian dari artikulasi berkelanjutan revolusi demokratis dan cakrawala kesetaraan dan kebebasannya.

Kita dapat mendeteksi, maka, kemiripan kuat antara post-Marxisme Laclau dan Mouffe dengan aspek-aspek anarkisme; kemiripan yang tidak pernah diakui dalam karya mereka. Anarkisme, seperti yang telah kita lihat, menyediakan banyak sumber daya untuk langkah kritis melampaui Marxisme, khususnya dalam hal teorisasi otonomi politik. Selain itu, banyak langkah teoretis yang digunakan oleh Laclau dan Mouffe dalam dekonstruksi Marxisme mereka -penggabungan mereka, misalnya, elemen-elemen post-strukturalisme dan psikoanalisis -juga digunakan dalam elaborasi saya tentang postanarkisme, khususnya dalam kritiknya terhadap fondasi dan identitas esensialis, dan kontensinya bahwa solidaritas politik harus dibangun secara aktif daripada hanya mengandalkan munculnya secara organik dari proses sosial dan ekonomi. Namun, ada sejumlah perbedaan penting antara post-Marxisme dan post-anarkisme. Bahkan, kontensi saya adalah bahwa pendekatan berbasis anarkis dapat berfungsi sebagai dasar yang lebih meyakinkan untuk memahami perjuangan politik radikal kontemporer daripada pendekatan berbasis Marxis -bahkan yang sejauh ini dari posisi Marxis klasik seperti post-Marxisme Laclau dan Mouffe.

Perbedaan utama antara kedua pendekatan ini adalah tentang pertanyaan negara. Meskipun dalam Laclau dan Mouffe ada analisis mendalam tentang efek politik dari artikulasi negara yang berbeda -dari negara kesejahteraan Keynesian hingga negara neoliberal -masih ada asumsi bahwa semua politik terjadi di medan berbasis negara. Ini bukan berarti bahwa, dalam analisis mereka, perjuangan politik radikal tidak menentang kebijakan negara tertentu atau bahkan artikulasi negara tertentu. Tetapi mereka masih bergerak di wila-

yah yang dikondisikan oleh problematik kedaulatan negara: gerakan politik dan sosial membuat tuntutan tertentu kepada negara, mencari baik untuk memengaruhi kebijakan negara atau mengambil alih kekuasaan negara.[164]

Pandangan politik ini berasal sebagian besar dari teori hegemoni Gramscian, yang merupakan upaya untuk menjelaskan cara borjuasi dalam masyarakat kapitalis mempertahankan posisi dominannya tidak begitu banyak melalui aparatus negara koersif, tetapi melalui serangkaian hubungan, institusi, ide, dan nilai yang tersebar luas yang koekstensif dengan masyarakat sipil. Tidak hanya negara, dengan kata lain, tetapi juga Gereja, sekolah, universitas, asosiasi swasta, wacana ilmiah, dan nilai-nilai budaya dan moral dapat dilihat sebagai membangun hegemoni borjuasi -dominasi ideologis umum yang meresapi masyarakat, dan bergantung tidak pada penggunaan kekuatan langsung (meskipun ini selalu tersedia sebagai upaya terakhir) tetapi pada interaksi sehari-hari, serta partisipasi dan persetujuan orang-orang di masyarakat sipil. Bahkan, dari perspektif Gramsci, tidak lagi masuk akal untuk memisahkan masyarakat sipil dari negara -keduanya saling terkait dalam serangkaian hubungan kekuasaan yang kompleks yang membentuk 'Negara Integral'. Menurut Gramsci, maka, strategi Leninist untuk merebut kendali aparatus negara terpusat dapat dibayangkan di masyarakat seperti Rusia; sementara di Barat, strategi yang berbeda harus dirancang -tidak lagi 'perang manuver' tetapi 'perang posisi'.[165] Dengan kata lain, kelas pekerja dan kelompok subaltern lainnya di masyarakat harus mengembangkan, melalui kepemimpinan intelektual dan moral Partai Komunis,

[164] Meskipun mengajukan tuntutan kepada negara tidak selalu membatasi politik pada tatanan negara — seperti yang akan saya perdebatkan di Bab 4 — ada sedikit konsepsi, dalam analisis Laclau dan Mouffe, tentang cara pembingkaian tuntutan radikal tertentu dapat mengandaikan pembubaran kedaulatan negara dan penemuan tempat politik di luar negara.

[165] Lihat Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. dan terjemahan Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971), hlm. 238–9.

kontrahegemoni yang akan bersaing dengan borjuasi: mereka harus mengembangkan institusi, budaya, mode identifikasi, ide bersama, dan nilai-nilai mereka sendiri -'kehendak kolektif' mereka sendiri. Partai, bagi Gramsci, adalah pangeran Machiavellian, yang perannya sebagai pemimpin politik adalah untuk 'menaklukkan Negara, atau mendirikan jenis Negara baru.[166]

Sekarang, tepatnya gagasan kepemimpinan partai dan kelas inilah yang dijauhi oleh Laclau dan Mouffe, melihat ini sebagai bagian dari warisan Marxis dan Leninist yang tetap melekat pada Gramsci.

Namun, apa yang dipertahankan Laclau dan Mouffe dari Gramsci adalah ide negara sebagai sesuatu yang mencakup masyarakat politik dan sipil, dan dengan demikian ide bahwa perjuangan hegemonik terjadi dalam kerangka negara -mereka terjadi di sekitar dan atas pertanyaan kekuasaan negara.[167] Apa yang tidak pernah benar-benar dipertimbangkan dalam analisis mereka adalah pertanyaan tentang legitimasi prinsip kedaulatan negara itu sendiri, dan ide bahwa politik dapat dibayangkan di luar negara. Ide anarkisme sebagai politik antipolitik akan dalam arti tertentu ditutup dari teori mereka, atau setidaknya berada di batas luar ekstremnya.

Politik Kedaulatan

Bagi Laclau dan Mouffe, meskipun mereka menyediakan cara inovatif untuk memahami bagaimana identitas politik radikal dibentuk, yang merupakan kemajuan penting dari Marxisme, politik masih sebagian besar terjadi di panggung yang disiapkan oleh negara dan kedaulatan. Ini tidak berarti bahwa perju-

[166] Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, hlm. 253.
[167] Poin serupa dibuat oleh Richard Day dalam *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (London: Pluto Press, 2005), hlm. 75.

angan politik tidak menantang kekuasaan negara secara radikal, tetapi mereka tetap mengasumsikan negara, dan khususnya negara-bangsa, sebagai kerangka dasar untuk politik.

Ini terutama terlihat dalam skeptisisme Mouffe terhadap ide aktivisme transnasional dan politik kosmopolitan. Meskipun Mouffe, tentu saja, benar dalam kritiknya terhadap visi neoliberal tertentu tentang globalisasi kosmopolitan berdasarkan kekuasaan keuangan global yang tidak bertanggung jawab dan tidak demokratis, dan meskipun dia juga membuat poin kritik tertentu yang valid terhadap visi kosmopolitan demokratis berdasarkan norma hak asasi manusia dan aturan hukum internasional, pendekatannya tampaknya mereifikasi konsep kedaulatan negara dan melihat negara-bangsa sebagai satu-satunya situs politik demokratis yang sah. Posisi ini menjadi lebih jelas dalam kondemnasinya terhadap politik multitude Hardt dan Negri, yang menimbulkan ide bentuk demokrasi global di luar negara-bangsa.[168] Meskipun saya juga memiliki reservasi tertentu tentang pemahaman Hardt dan Negri tentang tatanan global dan visi politik mereka -yang akan saya bahas di Bab 4 -setidaknya mereka mencoba memikirkan politik di luar kedaulatan negara. Alternatif Mouffe terhadap visi kosmopolitan politik adalah ide 'pluriverse', yang berasal dari Carl Schmitt:[169] Dunia multi-polar di mana blok regional yang bersaing mempertahankan keseimbangan kekuasaan. Sekarang saya sepenuhnya setuju dengan Mouffe tentang kebutuhan untuk menentang imperium AS -imperialisme yang menyamar dengan bahasa hak asasi manusia, meskipun mungkin tidak sejauh yang dibayangkan Mouffe: apakah seseorang tidak seharusnya, sebaliknya, menekankan inkonsistensi ideologi hak asasi manusia ini, pada banyak cara di mana Amerika Serikat, bersama dengan kekuatan Barat lainnya, melanggar

[168] Lihat Chantal Mouffe, *On the Political* (London: Routledge, 2005), hlm. 113–14.
[169] Lihat Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europeaum*.

komitmen hak asasi manusia mereka sendiri ketika sesuai dengan kepentingan nasional mereka? Tatanan kosmopolitan berdasarkan hak asasi manusia universal, tentu saja, tidak cukup, dan Mouffe benar-benar benar untuk menunjukkan bahwa ini sering menyembunyikan posisi kekuasaan imperial tertentu. Namun, saya tidak yakin bahwa alternatif yang dia usulkan -blok kekuasaan regional yang bersaing seperti ASEAN dan UE yang mempertahankan keseimbangan kekuasaan - tentu lebih diinginkan daripada visi kosmopolitan. Tampaknya bagi saya bahwa pengelompokan regional negara-bangsa, yang bersaing untuk kekuasaan dan sumber daya, adalah aspirasi yang cukup terbatas untuk politik radikal. Mouffe berkata:

> *Setelah diakui bahwa tidak ada 'di luar hegemoni', satu-satunya strategi yang dapat dibayangkan untuk mengatasi ketergantungan dunia pada satu kekuasaan adalah menemukan cara untuk 'memajemukkan' hegemoni. Dan ini hanya dapat dilakukan melalui pengakuan terhadap multiplisitas kekuasaan regional. Hanya dalam konteks ini bahwa tidak ada agen dalam tatanan internasional yang akan mampu, karena kekuasaannya, menganggap dirinya di atas hukum dan mengarogansi peran sebagai kedaulatan*.[170]

Jadi, untuk menghindari kedaulatan imperial tunggal, alternatif Mouffe adalah memiliki beberapa kedaulatan. Namun, saya gagal melihat mengapa ini tentu skenario yang lebih baik: daripada memiliki satu situs opresi dan dominasi, kita memiliki beberapa. Apakah seseorang, misalnya, harus menyambut kebangkitan China sebagai rival superpower -seperti yang tampaknya dilakukan Mouffe -dengan negara neokapitalis otoriternya dan represi mengerikan terhadap rakyatnya sendiri; apakah seseorang harus merayakan UE, dengan jaringan pengawasan yang berkembang dan perbatasan yang semakin

[170] Mouffe, *On the Political*, hlm. 118.

intensif dikontrol? Jika, memang, ini adalah alternatif yang diusulkan, maka semacam kosmopolitanisme hak asasi manusia -seberapa cacat pun itu tak terhindarkan -tampak bagi saya sebagai proposisi yang lebih menarik. Tentu saja, politik radikal tidak boleh dikutuk untuk visi seperti ini. Anarkis ingin melihat bukan proliferasi kedaulatan, tetapi sebaliknya transendensi kedaulatan (negara atau regional) sama sekali - pemajemukan dan demokratisasi yang jauh lebih dalam, di tingkat komunitas daripada negara-bangsa dan pengelompokan regional. Mouffe akan melihat ide ini sebagai hanya melibatkan bentuk kedaulatan lain, seperangkat pengecualian lain. Saya tidak begitu yakin tentang ini, dan, memang, ini adalah salah satu tantangan buku ini untuk memikirkan politik di luar problematik kedaulatan.

Yang bermasalah tentang posisi 'pluriverse' -di mana setiap upaya untuk melampaui negara kedaulatan atas nama sesuatu yang lebih universal dikutuk sebagai utopian, tidak realistis, dan terjebak dalam logika kedaulatan yang tak berujung - adalah bahwa itu menimbulkan 'realpolitik', realisme sinis yang menurut saya pada akhirnya konservatif. Seseorang menemukan ini khususnya di William Rasch, dalam imajiner neo-Schmittian-nya di mana ada fetisisasi perbatasan, batas, pengecualian, konflik. Ini adalah semacam ultra politik di mana satu-satunya jaminan pluralisme dan demokrasi -bahkan, politik itu sendiri adalah negara kedaulatan; di mana semua gagasan politik revolusioner, perdamaian universal, dan demokrasi di luar negara ditolak sebagai utopian, moralistik, quasi-religius, dan pada akhirnya tidak jujur, dan di mana ide politik yang terjadi di tingkat masyarakat sipil dan asosiasi otonom daripada institusi kedaulatan, ditolak sebagai pluralisme liberal anti-politik. Kita dapat melihat ini dengan jelas dalam kritik Rasch terhadap Giorgio Agamben (dan Walter Benjamin): tidak seperti Schmitt yang 'menempatkan dirinya dengan tegas dalam politik seperti yang didefinisikan oleh negara pengecualian kedaulatan, baik Benjamin maupun Agamben memba-

yangkan kemungkinan politik yang melampaui politik'.[171] Bagi Rasch, yang mengambil sisi Schmitt, tidak dapat dipikirkan untuk memiliki politik yang melampaui politik, yang melampaui, dengan kata lain, kedaulatan; tidak dapat dipikirkan untuk mempertanyakan struktur kedaulatan. Kritik sepanjang garis serupa diluncurkan terhadap gagasan multitude antikedaulatan Hardt dan Negri, yang, menurut Rasch, mengabaikan kehadiran kedaulatan yang tak terhindarkan dalam bentuk politik apa pun. Argumen sentral di sini adalah, oleh karena itu, bahwa kedaulatan adalah dimensi politik yang tak dapat dihapus, dan bahwa setiap upaya untuk memikirkan politik dalam hal bentuk komunitas pasca-kedaulatan non-kekerasan menyembunyikan pertanyaan tak terhindarkan 'siapa yang memutuskan?': siapa atau apa, dengan kata lain, yang menentukan batas atau parameter komunitas ini?; bagaimana itu akan 'diterapkan' pada mereka yang mungkin tidak setuju dengannya? Jawabannya, bagi Rasch, adalah kedaulatan.[172] Jadi, politik anti-politik -politik yang bertujuan untuk penghapusan politik -adalah, bagi Rasch, kontradiksi logis. Namun, seperti yang telah saya argumentasikan, anarkisme adalah tepatnya politik seperti itu, dan aspirasinya untuk mengatasi kedaulatan negara tidak dalam kontradiksi apa pun dengan ide politik - kecuali seseorang menempatkan politik selalu dalam struktur kedaulatan negara, yang jelas dilakukan Rasch. Rasch benar untuk mengangkat pertanyaan tentang bagaimana komunitas pasca-kedaulatan akan dibentuk, apa batasnya, siapa yang akan memutuskan parameternya, dll.; ini adalah pertanyaan yang harus diatasi oleh anarkis sendiri. Tetapi saya akan berargumen bahwa ini tidak berarti bahwa kita selalu terjebak dalam paradigma kedaulatan -bahwa ada mekanisme lain untuk memutuskan masalah politik selain negara kedaulatan; ber-

[171] William Rasch, *Sovereignty and its Discontents: On the Primacy of Conflict and the Structure of the Political* (London: Birkbeck Law Press, 2004) hlm. 94.
[172] Lihat Rasch, *Sovereignty and its Discontents*, hlm. 16.

bagai bentuk demokrasi langsung yang terdesentralisasi dan otonom yang telah disarankan oleh anarkis dan, dalam konteks yang berbeda, dieksperimenkan, menunjukkan bahwa alternatif untuk kedaulatan negara adalah mungkin.

Seperti yang saya argumentasikan di Bab 2, pertanyaan tentang batas dan kesulitan menggeser hubungan kekuasaan harus diakui dan diatasi lebih serius oleh anarkisme klasik khususnya. Namun, ini dipahami sebagai semacam injuksi etis untuk terus menginterogasi struktur politik yang ada atas nama cakrawala terbuka kesetaraan dan kebebasan. Yang mengkhawatirkan saya tentang pendekatan seperti Rasch adalah cara itu memfetisisasi batas, pengecualian, dan kekuasaan, daripada mencoba melampaui mereka -itu memuliakan sinisme konservatif yang berkata: tinggalkan mimpi utopian Anda tentang komunitas abadi tanpa kedaulatan; Anda akan selalu memiliki kedaulatan, ini adalah semua yang bisa kita harapkan. Dan lebih buruk lagi, bahwa reifikasi negara kedaulatan ini dipelintir menjadi argumen untuk politik kiri progresif. Ini adalah semacam realisme 'tangan kotor' yang saya lihat sebagai sepenuhnya bertentangan dengan ide emansipasi. Pembatasan politik pada paradigma kedaulatan, dan penangkalan setiap upaya untuk melampaui itu, memaksakan kendala yang tidak perlu dan sangat konservatif pada politik radikal. Tantangan politik emansipatoris harus melampaui negara kedaulatan, untuk memikirkan di luar itu.

Saya percaya bahwa, misalnya, re-artikulasi demokrasi tertentu di luar ikatan kedaulatan dapat menunjukkan beberapa jawaban di sini, proyek yang terlibat Derrida dengan gagasan 'demokrasi yang akan datang', sesuatu yang akan saya eksplorasi di bab terakhir. Bahkan, seperti yang saya sarankan di Bab 1, saya melihat kerja melawan kedaulatan negara sebagai berada di jantung demokrasi. Dalam pengertian ini, itu agak berbeda dari gagasan Mouffe tentang demokrasi plural agonistik di mana -dalam kontras dengan model konsensus liberal dan deliberatif demokrasi -mekanisme pengecualian

melalui mana 'kita' demokratis dibentuk dibuat sepenuhnya terlihat daripada disembunyikan, dan yang didasarkan pada hubungan Schmittian antagonistik tertentu antara teman dan musuh -meskipun di mana figur musuh diubah atau disublimasikan menjadi lawan yang layak.[173] Pendekatan ini melakukan lebih dari sekadar mengakui keberadaan perbatasan, pengecualian, dan antagonisme dalam konstruksi identitas demokratis; itu mereifikasi mereka menjadi fitur yang mendefinisikan dan tak terhindarkan dari politik. Namun, mengapa membuat perbatasan terlihat dan sentral tentu emansipatoris? Tentu saja, itu lebih baik daripada membiarkannya tersembunyi -jika mereka terlihat, mereka setidaknya dapat diperdebatkan dan dinegosiasikan ulang. Tetapi poinnya adalah bahwa distingsi 'kita/mereka' di mana model demokrasi ini didasarkan menimbulkan pertanyaan yang lebih dalam tentang siapa tepatnya yang dikecualikan, siapa musuh/lawan dari kita demokratis; dan bagaimana pengecualian diskursif ini memetakan pada pengecualian nyata yang membentuk identitas negara-bangsa - perbatasan nyata yang sering diberlakukan dengan kejam terhadap figur Orang Lain, seperti pengungsi atau imigran ilegal? Jadi apa yang tersirat di sini, sekali lagi, adalah ide bahwa politik demokratis dan pluralis -bahkan, politik itu sendiri -terjadi terutama dalam negara-bangsa, dan terus berputar di sekitar problematik kedaulatan negara dan perbatasannya. Mungkin ini juga mengapa dalam teori demokrasi Mouffe ada pembelaan kuat terhadap institusi parlementer karena cara mereka menampilkan hubungan antagonistik ini, mengubahnya menjadi agonisme yang lebih 'aman'.[174] Dukungan terhadap demokrasi parlementer ini tampak bagi saya seperti model yang agak terbatas untuk politik demokratis radikal yang harus diikuti. Bahkan, saya lebih suka gagasan

[173] Lihat Mouffe, *On the Political*, hlm. 21.
[174] Lihat Mouffe, *On the Political*, hlm. 23.

Abensour tentang demokrasi insurgent an-arkis, yang dia jelas bedakan dari 'demokrasi konfliktual':

> *Demokrasi insurgent bukan varian demokrasi konfliktual, tetapi kebalikannya yang tepat. Sedangkan demokrasi konfliktual mempraktikkan konflik di interior negara, dari negara demokratis, yang memberinya nama sendiri, itu mengungkapkan dirinya sebagai penghindaran konflik primer, memiringkan konfliktualitas pada saat yang sama menuju kompromi permanen, tetapi demokrasi insurgent menempatkan konflik di tempat lain, eksterior terhadap negara, melawannya, dan jauh dari praktik penghindaran konflik utama -demokrasi melawan negara*.[175]

Jadi, meskipun model demokrasi Mouffe mengabadikan ide kontestasi agonistik, karena pada akhirnya dikonsepsikan dalam negara itu menghindari antagonisme yang jauh lebih fundamental (atau potensi antagonisme) antara negara dan demokrasi itu sendiri.

[175] Lihat Miguel Abensour, *La Democratie Contre I'Etat. Marx et le moment machiavelien*, edisi ke-2 (Paris: Felin, [1997] 2004), hlm. 18–19. 'Demokrasi yang memberontak (*insurgeante*) bukanlah varian dari demokrasi yang berkonflik, tetapi justru kebalikannya. Sementara demokrasi yang berkonflik mempraktikkan konflik di dalam Negara, dari Negara demokratis yang memberikan namanya sendiri diberikan sebagai penghindaran konflik primer, sehingga membuat konflik cenderung ke arah kompromi permanen, demokrasi yang memberontak menempatkan konflik di tempat lain, di luar Negara, melawannya, dan jauh dari mempraktikkan penghindaran konflik utama, — demokrasi melawan Negara.'

Otonomi Politik atau Politik Otonomi?

Ide-ide demokrasi yang berbeda ini berputar di sekitar dua pendekatan alternatif terhadap otonomi politik. Pemahaman tentang otonomi atau 'primasi' politik yang dipanggil dalam berbagai cara di Mouffe dan Rasch, berasal dari Schmitt. Bagi Schmitt, apa yang spesifik untuk dimensi politik -apa yang membuatnya berbeda dari domain ekonomi, hukum, agama, dan etis -adalah semacam antagonisme eksistensial antara teman dan musuh. Hubungan teman/musuh berada di jantung semua hubungan dan tindakan politik yang berbeda: 'Politik adalah antagonisme paling intens dan ekstrem, dan setiap antagonisme konkret menjadi semakin politik semakin dekat itu mendekati titik paling ekstrem, yaitu pengelompokan teman-musuh.' Selain itu, 'Secara keseluruhan negara sebagai entitas politik terorganisir yang memutuskan sendiri distingsi teman-musuh.'[176] Jadi, bagi Schmitt, hubungan politik yang berbeda ini terutama dikonsepsikan dalam negara -bahkan, negara mendefinisikan dirinya dalam keputusan kedaulatannya tentang antagonisme teman-musuh: negara memutuskan, dengan kata lain, siapa musuhnya, dan keputusan ini adalah apa yang menandai perbatasan identitasnya. Itulah sebabnya, bagi Schmitt, perang adalah artikulasi paling akhir dan paling ekstrem dari antagonisme teman-musuh.[177] Seseorang dapat melihat metafora teman-musuh Schmitt tercermin dalam motif agonisme, konflik, dan pluralisme yang begitu menonjol dalam pemikiran politik Rasch dan Mouffe (meskipun tidak sepenuhnya kritis dalam kasus Mouffe). Namun, seperti yang telah saya tunjukkan, memikirkan politik dengan cara ini adalah merantainya ke tiang kedaulatan negara. Saya akan berargumen,

[176] Schmitt, *The Concept of the Political*, hlm. 29–30.
[177] Schmitt, *The Concept of the Political*, hlm. 33.

maka, bahwa konseptualisasi politik Schmitt pada dasarnya reaksioner dan memiliki sedikit yang ditawarkan kepada pemikiran kiri radikal. Sebaliknya, saya menemukan gagasan Abensour tentang otonomi politik jauh lebih bermanfaat:

> *Alih-alih mengkonsepsikan emansipasi sebagai kemenangan sosial (masyarakat sipil yang direkonsiliasi) atas politik, pada saat yang sama mengarah ke penghilangan politik, bentuk demokrasi ini membuat muncul, bekerja menuju, kemunculan permanen dari, komunitas politik melawan negara. Alih-alih oposisi sosial dan politik, itu menggantikan oposisi politik dan negara.*[178]

Maka dari gerakan oposisi terhadap kedaulatan negara yang menghasilkan gerhana politik dan subordinasi politik terhadap sosial, seperti yang akan diklaim oleh seseorang seperti Rasch, apa yang diusulkan di sini adalah gagasan politik demokratis yang berbeda -yang oposisi dan eksterioritasnya terhadap kedaulatan negara adalah hubungan politik par excellence. Dengan kata lain, politik tidak selalu harus dibayangkan dalam batas negara agar menjadi politik.

Selain itu, apa yang disarankan di sini adalah pemahaman tentang politik yang anarkis tetapi yang, pada saat yang sama, melampaui ide anarkis klasik tentang subordinasi prinsip politik terhadap prinsip sosial. Sebelumnya saya menyarankan bahwa bagi anarkis, otonomi politik menandakan tepatnya kemenangan prinsip sosial organik dan rasional atas artifisialitas prinsip politik kekuasaan negara. Tetapi mungkin ada cara berbeda untuk memikirkan prinsip politik -satu yang terpisah

---

[178] Abensour, *La Democratie Contre I'Etat*, hlm. 18–19. 'Alih-alih mengkonsepsikan emansipasi sebagai kemenangan sosial (masyarakat sipil yang berdamai) atas politik, yang pada saat yang sama mengakibatkan hilangnya politik, bentuk demokrasi ini memunculkan, berupaya untuk memunculkan secara permanen, komunitas politik melawan Negara. Pada oposisi sosial dan politik, ia menggantikan oposisi politik dan kenegaraan (*étatique*).'

dari kedaulatan negara dan bekerja melawannya atas nama jenis komunitas politik yang sepenuhnya berbeda. Di sinilah otonomi politik diterjemahkan ke dalam politik otonomi - politik dan pemahaman tentang komunitas politik yang berada di luar, dan otonom dari, negara. Dalam formulasi ini, otonomi politik dipertahankan -itu tidak disubordinasi ke prinsip sosial organik -tetapi itu terputus dari prinsip kedaulatan negara yang selama ini berfungsi sebagai rumah penjara politik. Apakah formulasi baru otonomi politik ini tidak jauh lebih tepat untuk politik radikal emansipasi daripada yang dikonsepsikan oleh Schmitt, di mana politik menjadi intensifikasi kekerasan kekuasaan negara? Semua yang kita dapatkan dengan 'politik murni' Schmittian adalah lanskap Hobbesian kosong di mana semua harapan emansipasi telah hilang, dan di mana semua yang bisa kita lakukan adalah menunggu bayangan kedaulatan yang mengancam.

Dalam bab ini saya telah mencoba mengembangkan pemahaman alternatif tentang otonomi politik berdasarkan kritik anarkis terhadap kedaulatan negara. Dalam pemeriksaan debat antara anarkis dan Marxis tentang pertanyaan kekuasaan negara, saya menunjukkan bahwa anarkisme jauh lebih sensitif terhadap bahaya kekuasaan dan otoritas politik dan oleh karena itu terhadap tantangan politik, daripada Marxisme. Saya juga menyarankan bahwa, meskipun ada paralel penting tertentu - namun tidak diakui -antara anarkisme dan post-Marxisme, bahwa anarkisme berbeda karena membayangkan bentuk politik dan demokrasi yang tidak lagi diposisikan di medan kedaulatan negara. Di sini, maka, kita tiba pada pemahaman politik radikal yang sepenuhnya berbeda dari neo-Schmittians; dan namun yang, daripada menggantikan politik dengan dimensi sosial -seperti dalam wacana anarkisme klasik -masih menegaskan otonomi dan primasi politik. Di sini anti-politik anarkisme bertemu dengan politik postanarkisme.

Bab berikutnya akan mengejar proyek memikirkan politik di luar negara. Ini akan dilakukan melalui eksplorasi debat atas

politik radikal dalam teori kontinental kontemporer, menunjukkan bagaimana postanarkisme dapat campur tangan di dalamnya dengan cara penting.

dprd jaba

Bab IV
Cakrawala Anarki:
Politik Radikal di Bangun Marx

Di Bab 3, saya mengeksplorasi kritik anarkis terhadap Marxisme, khususnya tentang pertanyaan kekuasaan negara -dan mengembangkannya berdasarkan gagasan politik anti-politik. Dalam oposisi terhadap mereka yang membatasi politik pada imajiner statis -dan ini termasuk konsepsi Schmittian dan neo-Schmittian tentang 'otonomi politik' - anarkisme menunjukkan politik di luar dan melawan negara. Otonomi politik, jika itu berarti apa pun, harus berarti politik otonomi. Pada saat yang sama, bagaimanapun, kita tidak lagi dapat mengkonsepsikan, seperti yang dilakukan anarkis klasik, revolusi sosial murni melawan kekuasaan. Meskipun kita harus menolak gagasan revolusi politik yang bertujuan hanya untuk merebut kendali negara dan, dengan cara ini, memperpanjang-nya, dan meskipun kita harus menolak sebagai sepenuhnya tidak memadai, proses parlementer dan reformis yang bekerja dalam sistem kekuasaan negara -kita harus pada saat yang sama mempertanyakan ide menegaskan prinsip sosial imanen, organik melawan ketidakmurnian politik. Ini tidak berarti bahwa kita tidak dapat berbicara tentang gerakan di tingkat masyarakat sipil melawan negara -ini tepatnya di mana politik postanarkis berada. Tetapi poinnya adalah, seperti yang akan kita lihat, bahwa politisasi kekuatan sosial melibatkan pada saat yang sama perpindahan tertentu identitas sosial -penggeseran atau ruptur tertentu proses sosial normal. Postanarkisme dapat dengan demikian dilihat sebagai upaya untuk membebaskan politik dari negara -untuk mengkonsepsikan ruang politik di luar dan melawan negara, dan melihat politik sebagai

aktivitas melalui mana prinsip kedaulatan negara secara radikal dipertanyakan dan diganggu. Postanarkisme adalah, dalam pengertian ini, politik dan anti-politik: itu adalah politik yang tidak ada hubungannya dengan politisi, partai, vanguard revolusioner, dan 'perwakilan rakyat' lain yang mengaku diri; itu adalah cara menggunakan dan mendemokratisasi kekuasaan tanpa keinginan untuk berkuasa; itu memproklamirkan etika kesetaraan dan kebebasan di luar batas otoritas negara, mengakui bahwa negara adalah altar berdarah di mana prinsip-prinsip seperti itu dikorbankan. Dari anarkis klasik kita mengambil wawasan fundamental bahwa negara adalah rumah mayat abadi gerakan revolusioner.

Namun, apa artinya memiliki revolusi -atau seperti yang saya sarankan sebelumnya, pemberontakan yang bertujuan bukan untuk merebut kekuasaan negara, tetapi sebaliknya pembubaran dan transendensinya? Selain itu, jika kita tidak dapat mengandalkan fondasi sosial alami untuk menjelaskan revolusi seperti itu, maka bagaimana itu dapat dikonsepsikan? Di bawah kondisi apa itu muncul?

Bab ini akan menjawab beberapa pertanyaan ini, dan akan dilakukan melalui keterlibatan dengan sejumlah debat kontemporer dalam teori politik radikal, khususnya dalam tradisi kontinental. Kontensi saya di sini adalah bahwa tidak hanya pendekatan postanarkis dapat menerangi beberapa isu paling mendesak dalam politik radikal saat ini -seperti pertanyaan kekuasaan negara, organisasi gerakan, peran demokrasi, tempat subjek, legitimasi kekerasan, dan medan perjuangan - tetapi juga bahwa pemikir kontemporer seperti Alain Badiou, Michael Hardt dan Antonio Negri, Jacques Ranciere dan Giorgio Agamben, di antara lainnya, menggambar pada semacam anarkisme tanpa mengakuinya. Ini bukan berarti bahwa mereka adalah anarkis ‘per se’[179] -dan, memang, sebagian besar

[179] *Penj*-"Anarkis per se" adalah ungkapan Latin yang secara harfiah berarti "anarkis dengan sendirinya" atau "anarkis pada dasarnya" [1]. Istilah ini digunakan untuk

dari mereka akan menolak karakterisasi ini -tetapi bahwa ada elemen anarkis tertentu yang berbeda dalam pendekatan mereka terhadap politik. Ini adalah masalah, maka, untuk menggali benang anarkis ini untuk melihat ke mana mereka mungkin mengarah. Selain itu, seperti yang akan saya coba tunjukkan, posisi anarkis atau postanarkis akan memungkinkan kita untuk melampaui keterbatasan pendekatan ini dan menyediakan cara yang lebih konsisten untuk memikirkan politik radikal saat ini.

Tautan yang Terlupakan

Seperti yang saya sarankan di Bab 1, anarkisme selalu merupakan bidah politik; penolakannya terhadap otoritas politik dan kedaulatan negara telah membatasi itu ke pinggiran politik. Namun demikian, kita dapat berbicara tentang arus libertarian,[180] atau arus bawah, yang mengalir melalui politik radikal, bahkan memengaruhi, seperti yang telah kita lihat, elemen Marxisme. Namun, signifikansi dan inovasi anarkisme umumnya diabaikan. Bahkan, sering ada keheningan yang membingungkan tentang anarkisme dalam pemikiran politik radikal terkini. Di tempat lain saya telah menyoroti tema anarkis yang muncul dalam teori poststrukturalis.[181] Dalam pemikir seperti Foucault, Derrida, dan Deleuze dan Guattari, misalnya, kita menemukan semacam etos libertarian: kritik terhadap struktur politik dan sosial otoriter, dan mode pemiki-

menggambarkan seseorang atau sesuatu yang menganut prinsip-prinsip anarkisme secara intrinsik atau tanpa pengaruh eksternal, atau untuk menekankan bahwa anarkisme adalah sifat dasar dari orang atau hal tersebut.

[180] Lihat esai ulasan Daniel Bensaïd 'On a recent book by John Holloway', di mana ia merujuk pada arus libertarian yang mengalir melalui pemikiran sayap kiri dan Marxis: *Historical Materialism*, 13(4), 2005, hlm. 169–92.

[181] Lihat Newman, *From Bakunin to Lacan*.

ran dan wacana melalui mana dominasi mereka diorganisir. Gerakan 'mesin perang' nomadik melawan penangkapan negara di Deleuze dan Guattari, pengungkapan Foucault tentang praktik mikro kekuasaan, atau program an-arkis Derrida tentang dekonstruksi, semua menunjukkan kecedernungan anti-otoriter yang kuat dan invokasi bentuk politik radikal baru di luar batas Marxisme. Namun, utang kepada anarkisme di sini tidak pernah sepenuhnya diakui. Saya percaya bahwa pemikiran poststrukturalis dapat didasarkan secara konsisten pada anarkisme: yaitu, bahwa poststrukturalisme dapat diekspresikan secara politik sebagai anarkisme; meskipun, seperti yang telah saya argumentasikan, ini akan menjadi anarkisme jenis yang berbeda, non-esensialis.

Kita mengamati keheningan serupa tentang anarkisme dalam pemikiran politik radikal yang lebih baru, yang datang di bangun poststrukturalisme. Bahkan, dalam banyak teori kontinental kontemporer kita menemukan serangkaian tema, preokupasi, dan debat yang menyerupai kuat dengan anarkisme. Di tengah reruntuhan Marxisme -atau setidaknya bentuknya yang terinstitusionalisasi dan statis -ada keinginan di antara banyak pemikir saat ini untuk mengembangkan kategori dan arah baru untuk politik radikal. Ada upaya, pertama, untuk menemukan bentuk subjektivitas politik radikal baru yang tidak lagi didasarkan pada gagasan Marxis tentang proletariat. Ada pengakuan bahwa kategori seperti itu terlalu sempit untuk mengekspresikan bentuk-bentuk opresi yang berbeda, mode politisasi, dan cara berhubungan dengan pekerjaan dan eksistensi sendiri yang membentuk dunia kontemporer. Namun, ada juga pengakuan tentang ketidakcukupan gagasan 'politik identitas' yang pada akhirnya liberal yang mencirikan banyak teori gerakan sosial baru. Apa yang dipanggil adalah cara baru untuk memikirkan bagaimana, dan melalui proses apa, subjek menjadi terpolitisasi -bagaimana subjek menjadi subjek egaliter dan kolektif? Kedua, ada, di antara banyak pemikir saat ini, penolakan terhadap mode organisasi politik otoriter -misalnya,

partai vanguard Marxist-Leninist yang terorganisir secara sentral yang akan memimpin proletariat ke revolusi, atau partai Komunis dan sosialis di negara kapitalis yang mencari bermain permainan parlementer, sehingga meninggalkan harapan apa pun emansipasi dari negara. Ada kebutuhan, maka, seperti yang akan dikatakan Badiou, untuk politik tanpa partai[182] - bentuk organisasi politik baru yang tidak lagi terstruktur di sekitar model partai, karena partai selalu memiliki tujuan reproduksi kekuasaan negara. Terkait dengan ini, oleh karena itu, adalah pertanyaan tentang negara itu sendiri: ketidak-gerakan kekuasaan negara, meskipun program revolusioner yang menjanjikan 'layu'nya, dan, selain itu, karakter otoriter yang semakin meningkat dari negara demokratis liberal yang disebut, menunjukkan kepada kita bahwa negara tetap mungkin masalah sentral dalam politik radikal. Pemikiran radikal, oleh karena itu, melihat politik semakin sebagai berada di luar negara -ada keinginan untuk menemukan ruang untuk politik di luar kerangka kekuasaan negara, ruang dari mana hegemoni negara akan ditantang.

Tampaknya bagi saya bahwa tema dan pertanyaan ini - subjektivitas politik di luar kelas, organisasi politik di luar partai, dan aksi politik di luar negara -terkait langsung dengan anarkisme. Jika ini adalah arah baru yang politik radikal bergerak, maka ini akan tampak menunjukkan orientasi yang semakin anarkistik. Bahkan, ini adalah kecenderungan yang sedang dibuktikan dalam banyak gerakan radikal dan bentuk resistensi saat ini. Munculnya gerakan anti-kapitalis global dalam waktu terakhir menunjukkan bentuk politik baru, satu yang jauh lebih dekat dengan anarkisme dalam aspirasi dan taktiknya, dan dalam mode organisasinya yang terdesentrali-sasi, demokratis. Juga, pemberontakan di Yunani pada Desem-

[182] Lihat Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* (Lampiran: 'Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou'), terjemahan Peter Hallward (London: Verso, 2002), hlm. 95–6.

ber 2008 -yang memiliki identifikasi anarkis eksplisit adalah indikatif dari momen libertarian ini dalam politik radikal. Tampaknya bentuk yang berlaku dari politik radikal saat ini adalah anti-statis, anti-otoriter, dan terdesentralisasi, dan menekankan aksi langsung daripada politik partai representatif dan lobi. Selain itu, apakah tidak jelas bahwa ada disengagement masif orang biasa dari proses politik normal, skeptisisme yang luar biasa -khususnya di bangun krisis ekonomi saat ini - tentang elit politik yang seharusnya memerintah atas kepentingan mereka? Apakah tidak ada, pada saat yang sama, konsternasi yang jelas di pihak elit ini pada jarak yang tumbuh, menandai krisis dalam legitimasi simbolik mereka? Sebagai tindakan defensif atau pre-emptive,[183] negara menjadi lebih drakonik dan predator, semakin obsesi dengan pengawasan dan kontrol, mendefinisikan dirinya melalui perang dan keamanan, mencari mengotorisasi dirinya melalui politik ketakutan dan pengecualian.

Bagaimana pemikiran politik radikal harus merespons situasi ini, tertinggal -seperti yang sering terjadi -realitas 'di lapangan'? Kontensi saya adalah bahwa anarkisme -atau lebih tepatnya postanarkisme -dapat menyediakan beberapa jawaban di sini. Bahkan, anarkisme mungkin dilihat sebagai referen tersembunyi untuk pemikiran politik radikal saat ini: sementara pentingnya jarang diakui di antara pemikir yang disebutkan di atas, anarkisme dapat menawarkan sumber daya kritis untuk teori politik radikal, memungkinkan itu melampaui banyak keterbatasan saat ini dan, bahkan, menyediakan kerangka etis dan politik yang lebih konsisten.

[183] Contoh dari hal ini adalah penangkapan anggota komune otonom di pedesaan Prancis pada awal 2009, yang dikenal sebagai 'Tarnac Nine'. Mereka ditangkap atas tuduhan aneh berupa 'pra-terorisme'. Dengan demikian, pencegahan oleh negara terhadap eksperimen-eksperimen dalam politik otonom terungkap sebagai tujuan sebenarnya dari 'perang melawan teror' (*war on terror*). Lihat komentar Alberto Toscano, 'The war against pre-terrorism: the Tarnac 9 and *The Coming Insurrection*', *Radical Philosophy*, 154, Maret/April 2009.

Negara dan Partai

Pusat bagi anarkisme, seperti yang telah kita lihat, adalah penolakan terhadap otoritas negara. Negara dilihat sebagai institusi dominasi yang kekerasan -sebagai struktur yang mempertahankan dan memperkuat hierarki lain dan hubungan kekuasaan dan eksploitasi, termasuk hubungan ekonomi. Negara selalu disertai oleh pola pikir statis atau logika politik yang menegaskan ide tentang kebutuhan dan ketidakhindaran negara, khususnya pada persimpangan revolusioner, dan mencegah kita memikirkan di luar itu.

Namun memikirkan di luar negara adalah sesuatu yang harus kita lakukan. Bahkan, saya melihat ini sebagai tugas sentral untuk politik radikal saat ini. Seperti yang juga diakui Badiou, negara, dan kegagalan untuk melampaui atau melarikan diri dari cengkeramannya, adalah salah satu masalah fundamental politik radikal:

> *Lebih tepatnya, kita harus mengajukan pertanyaan yang, tanpa diragukan lagi, merupakan teka-teki besar abad ini: mengapa subsumsi (penyerapan) politik, baik melalui bentuk ikatan langsung (massa), atau ikatan tidak langsung (partai) pada akhirnya melahirkan ketundukan birokratis dan kultus Negara?*[184]

Yang harus dijelaskan, dengan kata lain, adalah hubungan yang mengikat kita ke negara dan yang mengarah ke perpetuasi kekuasaan negara. Seperti anarkis, Badiou melihat negara sebagai lebih dari sekadar institusi atau serangkaian institusi; itu juga hubungan dominasi tertentu di mana orang terikat melalui mekanisme seperti demokrasi parlementer atau organisasi seperti partai vanguard. Inilah sebabnya, bagi Badiou, ada

[184] Alain Badiou, *Metapolitics*, terjemahan Jason Barker (London: Verso, 2005), hlm. 70.

tautan tertentu antara partai dan negara -partai revolusioner adalah organisasi terpusat dan disiplin yang terstruktur di sekitar tujuan merebut kekuasaan negara; bahkan, dia merujuknya seolah-olah itu satu entitas -partai-negara.[185] Kritik ini terhadap negara dan partai memiliki resonansi yang jelas dengan anarkisme. Seperti yang kita lihat di Bab 3, anarkis menganggap partai sebagai struktur otoriter yang diorganisir di sekitar tujuan masa depan mendapatkan kekuasaan negara; bahkan, partai adalah mikrokosmos negara itu sendiri, dan contoh negara bahkan sebelum itu berkuasa. Jika politik radikal ingin melarikan diri dari jebakan kekuasaan negara dan otoritarianisme yang tak terhindarkan, itu juga harus menghindari bentuk partai.

Kita juga menemukan paralel lebih lanjut dengan anarkisme dalam pemahaman Badiou tentang negara dan hubungannya dengan masyarakat. Dalam analisis Badiou, negara dilihat sebagai cara tertentu untuk mewakili situasi sosial, cara untuk menyertakan dan menghitung sebagai satu -katakanlah melalui kategori kewarganegaraan, praktik seperti pemungutan suara -elemen atau bagian ganda dari situasi itu. Di sini, Badiou mempertahankan, sangat mirip Stirner, bahwa negara tidak memiliki perhatian terhadap individu, terhadap perbedaan;[186] itu hanya menggabungkan individu sebagai elemen anonim dalam struktur keseluruhan, melalui pengaturan dan penugasan tempat dan peran. Kita bisa katakan, misalnya, bahwa pengawasan negara terhadap tempat umum, obsesinya dengan identifikasi dan pengumpulan informasi, pengelolaannya terhadap kerumunan dan gerakan orang, adalah langkah-langkah yang dirancang untuk memastikan

[185] Lihat Alain Badiou, *Polemics*, terjemahan Steve Corcoran (London: Verso, 2006), hlm. 264.

[186] Lihat kritik Stirner terhadap negara liberal: ‘Apa makna dari doktrin bahwa kita semua menikmati "persamaan hak politik"? Hanya ini, bahwa negara tidak memedulikan pribadi saya, bahwa bagi negara, saya, sama seperti setiap orang lainnya, hanyalah seorang manusia, tanpa memiliki signifikansi lain yang memerintahkan rasa hormatnya’ *The Ego and Its Own*, hlm. 93.

bahwa semua orang tetap di tempatnya, bahwa semua orang dihitung, bahwa tidak ada yang lolos dari penggabungannya. Selain itu, menurut Badiou, sementara negara adalah representasi situasi yang terstruktur oleh seperangkat hubungan sosial tertentu -katakanlah yang dari masyarakat borjuis dengan hierarki kelas dan pertukaran ekonomi kapitalis -pada saat yang sama itu juga berbeda dan terpisah darinya, membentuk semacam eksresens. Bagi Badiou, bagaimanapun, masalah dengan analisis Marxis tentang negara adalah bahwa dengan fokus pada titik kelebihan ini -pada melihat negara sebagai aparatus koersif yang dapat sederhana direbut dalam guncangan revolusioner dan kemudian ditekan -adalah bahwa negara jauh lebih intransigen dan tak terhindarkan daripada yang dibayangkan Marxis, dan bahwa revolusi akan sederhana mengarah ke perubahan penjaga:

> *Hal ini dikarenakan, meskipun rute perubahan politik... dibatasi oleh Negara, ia sama sekali tidak boleh membiarkan dirinya dipandu oleh Negara. Sebab, Negara justru bersifat non-politik, sejauh ia tidak dapat berubah kecuali sekadar berpindah tangan, dan sudah menjadi rahasia umum bahwa perubahan tangan semacam itu memiliki signifikansi strategis yang sangat kecil*.[187]

Sebaliknya, politik radikal harus bersaksi pada peristiwa, di mana terungkap apa yang disebut Badiou sebagai kekosongan situasi: yang tidak dihitung atau secara formal disertakan dalam situasi, kelebihannya yang radikal dan destabilisasi.[188]

---

[187] Alain Badiou, *Being and Event*, terjemahan Oliver Feltham (London: Continuum, 2005), hlm. 110.

[188] Gagasan tentang kekosongan (*void*), atau yang tak-terhitung dalam suatu situasi berkaitan dengan penggunaan teori himpunan matematika oleh Badiou untuk menjustifikasi ontologi: 'Untuk menjelaskannya lebih jernih, begitu keseluruhan situasi tunduk pada hukum tentang yang-satu dan konsistensi, maka perlu, dari sudut pandang imanensi situasi tersebut, bahwa multiplisitas murni, yang sama sekali tidak dapat direpresentasikan menurut hitungan, menjadi bukan apa-apa (*nothing*).' (*Being*

Saya akan kembali ke ide peristiwa ini dan konsekuensi politiknya nanti; tetapi tampaknya pada tahap ini bahwa ada paralel tertentu dengan anarkisme dalam pendekatan Badiou terhadap pertanyaan negara dalam politik revolusioner. Ide bahwa perebutan kekuasaan negara Marxis akan menghasilkan hanya perubahan penjaga adalah, seperti yang kita lihat di Bab 3, peringatan yang sama persis yang diberikan oleh anarkis di abad kesembilan belas. Daripada negara memiliki karakter kelas atau 'politik' -sehingga jika kelas yang tepat mengendalikannya karakter opresifnya akan diubah -negara adalah, seperti yang dikatakan Badiou, 'non-politik' dalam pengertian bahwa itu tidak dapat berubah dengan cara ini. Dalam istilah anarkis, ini merujuk pada cara negara memiliki logika struktural spesifik dominasi dan perpetuasi diri yang tidak dapat direduksi ke kelas, dan yang tidak dapat digeser sederhana karena perwakilan kelas yang berbeda berada di kemudi. Jadi, anarkis akan berbagi poin Badiou bahwa apa yang dibutuhkan adalah bentuk politik yang berbeda yang tidak 'dipandu' oleh negara: yaitu, yang tidak memiliki tujuan perebutan kekuasaan negara revolusioner melalui partai vanguard, tetapi sebaliknya yang mencari mengatasi kekuasaan negara melalui konstruksi seperangkat hubungan yang berbeda. Dengan kata lain, ada kebutuhan untuk politik yang terletak di luar negara. Bahkan, Badiou berbicara tentang kebutuhan untuk politik yang 'menempatkan Negara pada jarak'.[189] Ini mungkin mengambil bentuk organisasi politik non-partai yang menghindari keterlibatan dalam proses parlementer dan yang fokus pada isu spesifik, seperti status dan hak migran ilegal,[190] atau komune otonom di

and Event, hlm. 53). Jadi, dengan kata lain, kekosongan adalah elemen multiplisitas murni di dalam suatu himpunan yang tidak dapat dihitung atau direpresentasikan, namun keberadaannya secara paradoks diperlukan agar elemen-elemen lain dapat dihitung dan dengan demikian situasi tersebut mencapai konsistensi.

[189] Lihat Badiou, *Metapolitics*, hlm. 145.

[190] Badiou terus-menerus merujuk pada *L'Organisation Politique* (OP), sebuah kelompok militan tempat ia terlibat dan yang mengampanyekan hak-hak pekerja

mana hubungan egaliter baru dimungkinkan dan eksistensinya membentuk ruptur fundamental dengan masyarakat yang diatur negara.[191]

Pemikiran politik Badiou, saya sarankan, menimbulkan dan menggambar pada anarkisme tertentu -bahkan, itu dapat ditempatkan terhadap latar belakang anarkisme yang tidak diakui. Ini aneh, maka, bahwa Badiou begitu meremehkan tradisi anarkis:

> *Kita tahu hari ini bahwa semua politik emansipatoris harus mengakhiri model partai, atau partai ganda, untuk menegaskan politik 'tanpa partai', dan namun pada saat yang sama tanpa jatuh ke dalam figur anarkisme, yang tidak pernah apa-apa selain kritik sia-sia, atau ganda, atau bayangan, partai komunis, sama seperti bendera hitam hanya ganda atau bayangan bendera merah.*[192]

Mungkin kita dapat mendeteksi di sini rasa tidak nyaman tertentu pada kedekatan politiknya sendiri dengan anarkisme; rasa di mana ada asosiasi tak terhindarkan dengan anarkisme dalam ide politik emansipasi di luar negara dan 'tanpa partai'. Selain itu, tentu tidak adil untuk mengkarakterisasi anarkisme sebagai hanya 'ganda' atau 'bayangan' komunisme. Seperti yang telah saya tunjukkan, anarkisme menyimpang secara radikal dari tradisi Marxis, mengembangkan analisis politik sendiri dan praktik revolusioner otonom, yang, dalam banyak aspek, terkait dengan pendekatan Badiou sendiri terhadap politik. Bahkan, sementara politik Badiou didasarkan pada tradisi yang berbeda -Maoisme -aspek pemikiran politiknya bisa lebih

migran tanpa dokumen di Prancis. Lihat 'Appendix: Politics and Philosophy: An Interview with Alain Badiou', *Ethics*.

[191] Lihat diskusi Badiou mengenai Komune Paris dalam *Polemics*, hlm. 257–90.

[192] Badiou, *Polemics*, hlm. 321.

akurat ditempatkan, atau sebaliknya, diposisikan ulang, sebagai semacam anarkisme.[193]

Pada saat yang sama, bagaimanapun, kita harus berhati-hati di sini dari identifikasi yang terlalu mudah pemikiran Badiou dengan anarkisme; untuk melakukannya akan menghilangkan cara penting di mana itu membuat problematik aspek tertentu narasi revolusioner anarkisme klasik.[194] Apa yang akan ditentang dalam akun Badiou adalah ide revolusi sosial murni yang menghancurkan kekuasaan negara dalam guncangan raksasa. Gerakan spontan kekuatan sosial melawan negara didasarkan pada pembagian Manichean -sentral bagi anarkisme klasik -antara prinsip sosial alami, dan prinsip politik artifisial, antara, dengan kata lain, masyarakat dan negara. Apa yang oposisi ini abaikan, menurut Badiou, adalah hubungan dialektis yang lebih dalam antara dua kekuatan ini. Dalam kritik terhadap apa yang dia lihat sebagai libertarianisme karya Deleuze dan Guattari, Anti-Oedipus, dengan oposisi polarnya Flux dan Sistem, Nomad dan Despot, Schizo dan Paranoiac -dengan kata lain, gerakan spontan, revolusioner keinginan melawan struktur dan identitas otoriter tetap -Badiou berargumen bahwa ini sederhana mengarah ke politik resistensi dan oposisi yang steril

[193] Memang, Badiou tertarik pada kecenderungan yang lebih libertarian dalam Revolusi Kebudayaan Tiongkok, seperti Komune Shanghai 1967. Ia melihat Revolusi Kebudayaan melepaskan eksperimen baru dalam politik emansipatif yang menantang otoritas partai dan negara. Namun pandangan ini agak problematis mengingat bukan hanya ekses kekerasan dari revolusi tersebut, kamp-kamp re-edukasi, karakternya yang sangat doktriner, kultus kepribadian yang merusak, tetapi juga fakta bahwa revolusi itu pada dasarnya diizinkan oleh Mao sebagai cara untuk mengonsolidasikan kekuasaan pribadinya di dalam Partai Komunis. Dengan kata lain, terlepas dari momen-momen libertarian dan anti-otoriternya, itu adalah revolusi yang dipicu dari atas. Namun, terdapat tradisi anarkis yang berbeda di Tiongkok yang memiliki pengaruh penting pada Revolusi 1949 dan warisan radikalisme demokratis di negara tersebut. Lihat buku Arif Dirlik, *Anarchists in the Chinese Revolution* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).

[194] Lihat diskusi Ben Noys mengenai pertanyaan tentang hubungan Badiou dengan anarkisme dalam 'Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, hlm. 107–20.

yang meninggalkan struktur kekuasaan yang ada utuh.[195] Kritik yang dirujuk di sini ditulis pada 1970-an, selama fase Maois dan juga Marxist-Leninist Badiou yang lebih eksplisit; dan, bahkan, menarik untuk dicatat kontras besar antara penegasan sebelumnya tentang disiplin besi partai vanguard dan proyeknya merebut kekuasaan negara -dalam oposisi terhadap 'anarko-desirer' seperti Deleuze dan Guattari -dan upaya lebih baru untuk mengkonsepsikan politik di luar negara dan partai. Untuk semua kritiknya terhadap tradisi anarkis, Badiou, tampaknya, telah bergerak lebih jauh ke arah ini dalam tahun-tahun terakhir, dan saya hanya bisa menambahkan bahwa, ketika dibandingkan dengan fetisisasi sebelumnya partai vanguard, ini adalah hal yang baik.

Namun, apakah ada apa pun dalam kritik ini terhadap libertarianisme kiri -apa yang dia kecam pada saat itu, menggunakan jargon sektarian hari itu, sebagai ultra-kiri[196]-yang layak dipertimbangkan lebih serius? Apa yang saya pikir dapat diambil dari ini adalah problematisation tertentu pembagian moral absolut antara masyarakat dan kekuasaan yang sentral bagi anarkisme klasik. Apa yang kritik Badiou paksa kita pertimbangkan adalah sejauh mana Manicheanisme semacam ini menyembunyikan hubungan yang lebih kompleks antara dua kekuatan; cara bahwa -dalam pengertian Foucauldian - mungkin ada interaksi yang lebih intim antara masyarakat dan kekuasaan, realisasi yang akan mengganggu sejauh tertentu narasi revolusioner guncangan besar spontan melawan kekuasaan negara. Lebih spesifik, anarkis akan dipaksa bergulat dengan realitas kekuasaan: apa artinya menghancurkan kekuasaan negara?; bagaimana ini dapat dicapai secara konkret?; dapatkah penggulingan negara direalisasi tanpa keterlibatan dengan hubungan kekuasaan lain?; sejauh mana ide revolusi

[195] Lihat Alain Badiou, 'The Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus', *Polygraph*, 15/16, 2004, hlm. 75–92.
[196] Lihat artikel Bruno Bosteels, 'Post-Maoism: Badiou and Politics', *Positions*, 13(3), 2005, hlm. 575–634.

total melawan kekuasaan negara adalah ilusi nyaman yang mengutuk anarkisme ke posisi purist, yang dalam realitas adalah posisi ketidakberdayaan? Dengan kata lain, pertimbangan semacam itu akan membuat sulit bagi anarkisme untuk mempertahankan posisi anti-politik murni. Namun, kita tidak boleh mengakui terlalu banyak kepada Badiou di sini. Mengangkat pertanyaan ini sama sekali tidak mendiskualifikasi politik anti-negara, anti-otoriter; itu tidak menunjukkan, seperti yang dilakukan Badiou dalam kritik khusus ini (meskipun seperti yang telah kita lihat dia kemudian mengubah posisi ini), bahwa politik radikal, jika itu efektif, harus merangkul disiplin partai vanguard dan mengarahkan dirinya menuju perebutan kekuasaan negara revolusioner. Mengatakan bahwa anarkis harus terlibat dengan realitas kekuasaan bukan berarti bahwa mereka harus bekerja dalam negara dan meninggalkan oposisi mereka terhadapnya. Badiou berkata, dalam kritiknya terhadap posisi libertarian, bahwa:

> *Negara adalah pertanyaan politik satu-satunya. Revolusi adalah hubungan massa yang sepenuhnya baru dengan Negara. Negara adalah konstruksi. Ruptur tanpa konstruksi adalah definisi konkret kegagalan, dan paling sering dalam bentuk pembantaian: Komune Paris, Komune Canton, anarkis Catalonia ...*[197]

Dalam oposisi terhadap ini, saya akan berargumen bahwa pertanyaan politik yang diajukan oleh negara tidak berkaitan dengan bagaimana seseorang harus merebut kekuasaan negara, tetapi bagaimana seseorang harus membangun politik di luar cengkeramannya: bagaimana seseorang harus membangun politik yang, dalam eksistensinya sendiri, mengasumsikan pembubaran radikal imajiner statis. Selain itu, kebutuhan untuk konstruksi tidak melibatkan kebutuhan untuk, atau ketidak-

[197] Badiou, 'The Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus', hlm. 80.

hindaran, negara, seolah-olah negara adalah satu-satunya cara mencapai konstruksi politik. Bahkan, contoh yang diberikan Badiou tentang ruptur tanpa konstruksi -Komune Paris, kolektif anarkis di Spanyol, dan sebagainya adalah tepat konstruksi politik non-negara, terlepas dari kekalahan akhir mereka. Menyarankan bahwa mereka gagal karena mencari eksistensi otonom di luar partai dan negara sepenuhnya meleset dari poin: bahwa inovasi politik mereka, cara mereka memberi kita sekilas cara hidup baru, cara baru mengorganisir hubungan sosial dan membuat keputusan politik, mungkin hanya karena mereka otonom dari partai dan negara. Artinya, nilai politik mereka terletak tepat dalam otonomi ini -poin yang Badiou sendiri kemudian tampak menerima, setidaknya mengenai Komune Paris.

Yang benar-benar dipertaruhkan di sini adalah pertanyaan organisasi politik konkret, daripada konstruksi politik yang diberlakukan oleh, dan dibatasi pada, negara. Daripada pemberontakan spontan melawan negara yang terjadi di mana-mana, sekaligus, didorong oleh kekuatan yang imanen dalam tubuh sosial, politik anarkis memerlukan organisasi sadar dan sabar: pembangunan dan pertahanan ruang kolektif otonom di luar negara; eksperimen dengan bentuk alternatif pengambilan keputusan demokratis dan bentuk pertukaran egaliter; dan bahkan bentuk disiplin, selama itu disiplin yang diberlakukan secara sukarela dan tanpa paksaan oleh subjek pada dirinya sendiri, daripada oleh kepemimpinan revolusioner -disiplin yang datang, misalnya, dengan komitmen terhadap tujuan (di sini kita mungkin berbicara tentang disiplin indiscipline, disiplin anarkis). Ini adalah apa yang saya maksud dengan keterlibatan dengan realitas kekuasaan. Posisi postanarkis mempertanyakan ide revolusi imanen masyarakat melawan politik; tetapi di sisi lain, itu sepenuhnya menolak ide bahwa politik harus terjadi dalam kerangka negara dan partai politik (baik itu jenis parlementer atau vanguard revolusioner). Sebaliknya, itu mencari, di satu sisi, untuk melepaskan gagasan

politik dari negara, dan di sisi lain, untuk melepaskan masyarakat dari fondasi alami, moral di luar politik. Dengan kata lain, postanarkisme memanggil invensi ruang politik antara masyarakat dan negara, antara tatanan sosial dan tatanan politik. Ini, saya percaya, adalah apa yang Badiou, dengan motif lebih baru organisasi pasca-partai dan politik pada jarak dari negara, pada akhirnya mendapatkannya.

Dilema Politik Radikal

Kemungkinan adanya politik yang bekerja di luar struktur negara dan partai merupakan inti dari politik radikal kontemporer dan arah masa depannya. Seperti yang telah saya perdebatkan, pertimbangan ulang terhadap anarkisme sangat penting untuk menjustifikasi bentuk politik ini. Memang, pertanyaan tentang anarkisme telah muncul dalam debat baru-baru ini antara Simon Critchley dan Slavoj Žižek.

Critchley mengajukan argumen untuk apa yang ia sebut sebagai 'metapolitik an-arkis' (*an-archic metapolitics*), sesuatu yang menarik -meski secara tidak langsung -dari tradisi anarkis: ini adalah bentuk politik yang menjaga jarak dari negara, yang mengajukan tuntutan kepadanya sambil bekerja secara independen darinya.[198] Strategi ini menghindari konfrontasi langsung dengan negara, dan sebaliknya bekerja di celah-celah (*interstices*) kekuasaan negara, membangun ruang-ruang yang berada di luar jangkauannya.

Žižek, yang selalu berjiwa Leninis, menulis dalam tanggapannya:

[198] Lihat Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (London: Verso, 2007), hlm. 111–14.

Ambiguitas posisi Critchley terletak pada non sequitur (kesimpulan yang tidak nyambung) yang aneh: jika negara ada untuk menetap, jika mustahil untuk menghapusnya (atau kapitalisme), mengapa menarik diri darinya? Mengapa tidak bertindak dengan/di dalam negara? ... Mengapa membatasi diri pada politik yang, seperti kata Critchley, 'mempertanyakan negara dan menuntut pertanggungjawaban tatanan yang mapan, bukan untuk melenyapkan negara... tetapi untuk memperbaikinya atau meredam efek jahatnya'? Kata-kata ini hanya menunjukkan bahwa negara demokrasi-liberal saat ini dan impian akan politik anarkis yang 'menuntut tanpa batas' eksis dalam hubungan parasitisme timbal balik: agen anarkis melakukan pemikiran etis, dan negara melakukan pekerjaan menjalankan dan mengatur masyarakat.[199]

Alih-alih bekerja di luar negara, Žižek mengklaim bahwa strategi yang lebih efektif -seperti yang dikejar oleh orang-orang seperti Hugo Chavez, atau bahkan Lenin -adalah merebut kekuasaan negara dan menggunakan mesinnya secara kejam untuk mencapai tujuan politik seseorang. Dengan kata lain, jika negara tidak dapat dilenyapkan, mengapa tidak menggunakannya untuk tujuan revolusioner?

Pertukaran ini merupakan gema dari debat lama antara kaum anarkis dan Marxis. Ini tidak berarti bahwa Critchley adalah seorang anarkis dalam pengertian klasik. Namun, kebangkitan kontroversi mengenai negara ini memperjelas dilema yang dihadapi politik radikal saat ini: mengambil alih mekanisme negara dan menggunakannya untuk merevolusi masyarakat, atau bekerja di luar negara dengan tujuan akhir melampauinya melalui pengembangan komunitas dan praktik alternatif. Kita memiliki, pada Žižek, pendekatan barisan depan

[199] Slavoj Žižek, 'Resistance is Surrender', *London Review of Books*, 15 November 2007.

neo-Leninis, dan pada Critchley, pendekatan alternatif yang cenderung ke arah anarkisme.

Meskipun strategi barisan depan Leninis memiliki kelemahan yang nyata, kita tetap harus menanggapi tantangan Žižek terhadap Critchley secara serius: bahwa, dengan kata lain, masalah dengan strategi bekerja di luar negara adalah bahwa hal itu mungkin membiarkan negara tetap utuh, dan memerlukan politik tuntutan yang tidak bertanggung jawab atau bahkan memanjakan diri sendiri yang menyembunyikan ketergantungan rahasia pada negara untuk mengurus jalannya masyarakat sehari-hari. Apakah ada kebenaran dalam klaim ini?
Ada dua aspek yang ingin saya bahas di sini:

1. Gagasan tentang Tuntutan (*Demand*)

Mengajukan tuntutan tertentu kepada negara -misalnya untuk upah yang lebih tinggi, hak yang sama bagi kelompok yang terpinggirkan, penghentian perang, atau diakhirinya kepolisian yang drakonian -adalah salah satu strategi dasar gerakan sosial dan kelompok radikal. Mengajukan tuntutan tersebut tidak berarti bekerja di dalam negara atau menegaskan legitimasinya. Sebaliknya, tuntutan dibuat dari posisi di luar tatanan politik yang mapan.

Jacques Rancière memberikan contoh bagus tentang Olympe de Gouges selama Revolusi Prancis, yang menuntut agar perempuan diberi hak untuk pergi ke Majelis. Dengan melakukan itu, ia menunjukkan ketidakkonsistenan antara janji kesetaraan dalam *Deklarasi Hak Asasi Manusia dan Warga Negara* dengan kenyataan tatanan politik yang menolaknya bagi perempuan. Tuntutan ini menunjukkan bahwa mereka adalah subjek yang memiliki hak yang secara konstitusional

ditolak, sehingga menyingkap celah yang berpotensi menggoyahkan legitimasi tatanan tersebut.[200]

Contoh lain adalah tuntutan untuk mengakhiri kontrol perbatasan yang brutal. Tuntutan ini menantang hak prerogatif berdaulat negara-bangsa untuk menentukan batas-batasnya. Tuntutan radikal semacam ini didorong oleh sebuah tanggung jawab 'an-arkis' atas kebebasan dan kesetaraan orang lain.[201] Meskipun politik radikal saat ini tidak terbatas pada artikulasi tuntutan, kita harus mengakui potensi radikal dan posisi otonomi yang sudah tersirat dalam praktik ini.

2. Ketergantungan pada Kelangsungan Negara

Aspek kedua dari kritik Žižek adalah pertanyaan mengenai sejauh mana politik anarkis di luar negara secara implisit bergantung pada kelestarian negara. Sejauh mana politik semacam ini menandakan sebuah kemunduran atau penarikan diri dari tanggung jawab memegang kekuasaan negara, yang membiarkan segala sesuatunya berlanjut seperti biasa, atau bahkan menjadi lebih buruk jika, misalnya, kekuatan sayap kanan ekstrem berhasil menguasai negara?

Sebagai tanggapan terhadap hal ini, dapat didebatkan bahwa kekuatan sayap kanan ekstrem di masa lalu telah menggunakan sarana parlementer maupun non-parlementer untuk meraih kekuasaan; dan, memang, kelompok kiri parlementer formal sering kali sama sekali tidak efektif dalam mencegah hal ini.[202] Perlawanan terhadap kekuatan sayap

[200] Lihat Jacques Rancière, 'Who is the Subject of the Rights of Man?', *The South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 2004, 297–310.

[201] Gagasan tentang tanggung jawab an-arkis terhadap "yang lain" (*the other*) ini jelas merujuk pada etika Levinasian; ini adalah etika yang juga diadopsi oleh Critchley dengan gagasannya tentang tuntutan yang tak terbatas (*infinite demand*).

[202] Memang, Badiou menyampaikan poin penting ketika ia berbicara tentang bagaimana ketidakefektifan kelompok kiri parlementer di Prancis dalam merumuskan alternatif politik yang tulus -justru sebagai akibat dari penggabungan (*incorporation*)

kanan ekstrem hanya dapat efektif jika alternatif politik yang tulus dapat dibayangkan, dan ini memerlukan mobilisasi rakyat bukan di tingkat negara -yaitu pemilu -melainkan di tingkat masyarakat sipil.

Terlebih lagi, salah satu cara untuk menunjukkan kapasitas alternatif politik non-negara adalah pengembangan komunitas otonom, kolektif, dan organisasi yang ada di luar kendali negara. Eksperimen yang tak terhitung jumlahnya dalam politik otonom yang terjadi di mana-mana -gerakan squatters (pendudukan lahan/bangunan), pusat-pusat sosial, kolektif masyarakat adat, gerakan re-okupasi tanah, blokade, pendudukan pekerja, pusat media alternatif, komune, berbagai jaringan aktivis, dan sebagainya -adalah bukti dari kemungkinan ini.

Di sinilah saya ingin mendorong argumen Critchley melampaui batas-batasnya sendiri. Critchley benar dalam menyarankan bahwa negara saat ini terlalu kuat untuk serangan skala penuh, dan bahwa strategi yang lebih efektif adalah bekerja di sekitarnya, di celah-celah (interstices) kekuasaan negara. Namun, ini tidak berarti bahwa negara adalah fitur kehidupan politik yang permanen dan tak terelakkan -seperti yang tampaknya disarankan oleh Critchley.[203]

Jika komunitas dan organisasi otonom semakin mampu menjalankan fungsi-fungsi yang secara tradisional dijalankan oleh negara -misalnya, cara koperasi dan majelis lokal menyediakan layanan sosial dasar setelah krisis ekonomi di Argentina pada tahun 2001 ketika pemerintahan tidak berfungsi -maka masa depan negara sama sekali tidak terjamin. Dengan krisis ekonomi saat ini, ketidaksediaan atau ketidakmampuan pemerintah untuk menyediakan layanan yang layak bagi populasi

---

mereka ke dalam tatanan kapitalis-parlementer -menjadi salah satu alasan di balik kekalahan mereka di putaran pertama oleh Le Pen pada pemilihan presiden tahun 2002. Di sini, Le Pen dilihat sebagai gejala dari, dan bagian internal dalam tatanan kapitalis-parlementer, alih-alih mengancamnya dari luar: 'Tetapi jika Le Pen homogen dengan sistem politik kita, maka para militan emansipasilah yang harus heterogen terhadapnya, agar benar-benar heterogen terhadap Le Pen'. *Polemics*, hlm. 81.

[203] Lihat Critchley, *Infinitely Demanding*, hlm. 111–12.

mereka akan, saya yakini, semakin menyingkap ketidakcukupan umum negara dalam memuaskan kebutuhan sosial. Di sinilah bentuk-bentuk organisasi sosial alternatif menjadi mungkin untuk dibayangkan.

Meskipun Žižek mengajukan pertanyaan penting tentang kemanjuran politik di luar negara, alternatif yang ia tawarkan - mengunjungi kembali ide partai barisan depan, kediktatoran proletar, dan teror negara revolusioner -adalah model politik yang sepenuhnya mati dan ketinggalan zaman. Politik radikal saat ini justru sedang menuju ke arah yang sebaliknya: arah yang lebih anarkis.

Subjektivitas Melampaui Kelas?

Pertanyaan tentang bentuk politik baru yang melampaui model Marxis dan Leninis, juga menimbulkan pertanyaan tentang bentuk subjektivitas politik baru di luar gagasan Marxis tentang proletariat. Dalam teori Marxis, kategori pekerja dipahami dalam dua pengertian: sebagai kategori sosio-ekonomi yang tempat spesifiknya dalam sistem industri mewujudkan inhumanitas umum kapitalisme, serta subjektivitas revolusioner yang secara politik dibentuk melalui partai vanguard revolusioner yang tujuannya adalah kediktatoran proletariat. Namun, seperti yang telah kita lihat, anarkis klasik mempertanyakan konsistensi dan bahkan kesadaran revolusioner subjek kelas ini, berargumen bahwa elemen proletariat industri telah mengambil nilai-nilai borjuis dan konservatif, dan bahwa kelas lain, seperti petani dan lumpenproletariat, juga harus ditunjuk sebagai revolusioner. Penekanan anarkis pada heterogenitas dan 'bentuk tanpa bentuk' subjek revolusioner kolektif telah menjadi lebih relevan saat ini. Banyak pemikir radikal kontemporer mencari untuk mendeskripsikan subjek emansipasi dalam istilah lain

selain proletariat, yang didefinisikan secara ketat dalam pengertian Marxis.

Namun, pemutusan ini dengan kelas sebagai elemen penentu subjektivitas politik radikal sama sekali tidak menunjukkan bahwa kelas tidak lagi penting, atau bahwa pembagian kelas tidak lagi ada. Itu juga tidak menunjukkan bahwa ketidaksetaraan ekonomi, deprivas, ekslusi, dan antagonisme masih tidak sentral bagi perjuangan politik radikal. Bahkan, munculnya gerakan anti-kapitalis dalam waktu terakhir menunjukkan bahwa efek dislokasi kapitalisme global semakin sentral bagi agenda politik radikal. Selain itu, ide heterogenitas subjek tidak boleh membawa kita ke gagasan samar tentang 'politik identitas'. Meskipun bentuk-bentuk tertentu politik identitas-perjuangan untuk pengakuan di pihak minoritas -memainkan, dan terus memainkan peran penting dalam menuntut perlakuan dan hak yang setara, poinnya adalah bahwa, setidaknya di banyak masyarakat Barat, penegasan sederhana perbedaan identitas budaya, seksual, atau gender tidak lagi tentu radikal, dan itu sering terlalu mulus diakomodasi dalam sistem negara.[204] Wendy Brown, misalnya, menunjukkan bagaimana tuntutan pengakuan di pihak kelompok minoritas sering mengikat mereka lebih lanjut ke negara, membuat mereka lebih bergantung pada negara untuk pengakuan identitas ini dan perlindungan hak mereka, sehingga memungkinkan negara memperluas kekuasaannya atas kehidupan. Misalnya, klaim hak kelompok feminis tertentu sederhana menegaskan kembali status mereka sebagai 'korban' yang memerlukan perlindungan negara. Brown bertanya: 'Apakah perlindungan semacam itu

[204] Ini bukan untuk mengabaikan sifat radikal dari bentuk politik identitas tertentu di banyak masyarakat non-Barat: menegaskan identitas budaya Kurdi di Turki, misalnya, atau identitas homoseksual di Iran, jelas merupakan proposisi yang jauh lebih berisiko daripada melakukan hal yang sama di Inggris atau Amerika Serikat.

dapat mengkodifikasi dalam hukum ketidakberdayaan yang tepat yang dicari untuk diperbaiki?'[205]

Yang membatasi politik identitas bukanlah cara tuntutan ditujukan ke negara; seperti yang telah saya argumentasikan di atas, tuntutan tertentu untuk pengakuan hak orang lain -migran ilegal, misalnya -dapat menghasilkan efek dislokasi pada sistem negara dan mempertanyakan prinsip kedaulatan negara. Yang membatasi banyak politik identitas adalah, sebaliknya, cara itu didasarkan pada bentuk identifikasi yang dapat diintegrasikan ke dalam struktur kekuasaan dalam masyarakat 'multikultural': perbedaan gender, perbedaan seksual, perbedaan agama, dan tuntutan bahwa perbedaan seperti itu 'dihormati' oleh institusi dan orang lain. Institusionalisasi negara gagasan hormat ini tidak hanya mendepolitisasi perbedaan, tetapi itu juga sering mengarah ke pembatasan kebebasan orang lain pikirkan, misalnya, hukum terhadap 'ucapan kebencian' di Inggris Raya, atau aturan puritanik dan paksaan yang tak terhitung jumlahnya terkait pelecehan seksual di tempat kerja, atau kekerasan diskursif dan fundamentalisme Political Correctness. Yang paling penting, politik identitas sering tidak mampu mempolitisasi kapitalisme, selain gagasan samar bahwa kapitalisme adalah rasis, seksis, atau homofobik. Di sini saya pikir Zizek benar untuk menyarankan bahwa banyak perjuangan untuk pengakuan identitas, dan politik multikultural liberal yang itu mengarah, terjadi terhadap latar belakang depolitisasi implisit kapitalisme global.[206]

Medan politik radikal telah bergeser dalam waktu terakhir ke arah problematisation yang lebih eksplisit kapitalisme global dan kekuasaan negara. Ini menunjukkan mode subjektifikasi politik baru yang menantang berbagai cara di mana kita disubordinasi ke modal, cara di mana kapitalisme mensub-

[205] Wendy Brown, *States of Injury: Power and Freedom in late Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), hlm. 21.
[206] Lihat kritik Slavoj Žižek terhadap multikulturalisme liberal dalam *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999).

sumsi dan merekonstitusi kehidupan sehari-hari, hubungan, dan pengalaman kita: dari kendala tempat kerja, ke hierarkisasi hubungan sosial, komodifikasi dan rasionalisasi pasar aktivitas harian, privatisasi ruang publik, dan atomisasi interaksi kita dengan orang lain. Itu juga menunjukkan bentuk politik dan subjektifikasi yang mempertanyakan hubungan, praktik, dan institusi otoriter, khususnya yang terkonsentrasi dalam, dan disahkan dan diorganisir oleh, negara. Bahkan, kritik etis dan politik terhadap otoritas ini, dan keinginan untuk hidup tanpa itu, adalah apa yang membedakan posisi anarkis dari politik kiri lain. Subjektifikasi radikal, oleh karena itu, melibatkan tidak hanya kritik politik terhadap negara dan kekerasan dan dominasi inherennya, tetapi juga semacam interogasi etis terhadap ketergantungan psikologis kita pada negara: seperti yang akan dikatakan Stirner, 'pengembangan saya dari yang mapan'.[207] Subjektifikasi radikal mungkin dilihat dalam hal pemberontakan diri melawan identitas dan peran yang diberlakukan pada kita oleh negara; itu adalah proses di mana subjek 'mengambil jarak' dari negara.

Selain itu, subjektifikasi politik semakin menimbulkan dimensi universal. Ini tidak hanya dalam pengertian bahwa perjuangan dan gerakan politik radikal muncul saat ini di medan yang didefinisikan oleh globalisasi, tetapi juga dalam pengertian bahwa mereka melampaui penegasan sederhana identitas tertentu, dan sebaliknya mencari membentuk aliansi, jaringan, dan solidaritas satu sama lain. Politik yang didasarkan pada penegasan identitas, atau yang mencari pengakuan institusional perbedaan spesifik, meninggalkan hubungan ekonomi dan kekuasaan institusional sebagian besar tidak diperdebatkan, serta membatasi dirinya pada particularitas tertentu, sehingga menutup dirinya dari perjuangan dan identitas di luar dirinya. Apa yang ditutup adalah dimensi egaliter, kolektif, demokratis yang mewujudkan keterbukaan yang diperlukan

[207] Stirner, *The Ego and Its Own*, hlm. 280.

terhadap yang lain. Politik identitas sering merupakan bentuk politik kedaulatan -penegasan identitas kedaulatan, mandiri dalam perbedaannya. Tindakan subjektifikasi menjadi radikal ketika subjek atau kelompok subjek memahami penderitaan dan perjuangan mereka dalam hubungan dengan yang lain. Bahkan, penegasan universalitas sebagai dimensi yang diperlukan dalam subjektifikasi politik juga dapat ditemukan, dalam cara yang berbeda, di Badiou, Zizek, Ranciere, dan Laclau. Bagi semua pemikir ini, ada ide bahwa agar politik terjadi, bagian harus datang untuk mengekspresikan -jika hanya sementara atau kontingen -ketidakadilan keseluruhan dan perjuangan untuk memperbaikinya; sama seperti Marx melihat proletariat sebagai bagian yang dikecualikan dari kapitalisme yang pada saat yang sama mewakili katastrofe umum kapitalisme dan, oleh karena itu, keinginan universal umat manusia untuk dibebaskan darinya.

Namun, mengapa 'proletariat' tidak lagi kategori yang sepenuhnya memadai saat ini untuk memahami subjektifikasi politik? Mengatakan bahwa struktur dan pembagian kelas telah terkikis atau sepenuhnya terfragmentasi akan terlalu cepat di sini. Jelas, bahkan di masyarakat 'pasca-industri' kita, masih ada sektor populasi yang melakukan pekerjaan manual dan yang tunduk pada bentuk eksploitasi yang mengerikan -untuk tidak mengatakan apa-apa tentang jutaan pekerja yang hidup dalam eksistensi putus asa dan terampas di negara miskin. Bahkan, globalisasi kapitalis menghasilkan, jika ada, re-proletarianisasi seluruh dunia, di mana, semakin, kondisi kerja yang mungkin diharapkan ditemukan di Dunia Ketiga -jenis buruh keringat terburuk, misalnya -juga dapat ditemukan di jantung ekonomi maju.[208] Selain itu, jika kita memahami -seperti Marx sendiri -proletar sebagai mereka yang dikecuali-

[208] Seperti yang ditunjukkan oleh Perry Anderson, kelas pekerja dunia secara efektif telah berlipat ganda menjadi 3 miliar sejak tahun 2000. Lihat 'Jottings on the Conjuncture', *New Left Review*, 48, November/Desember 2007, hlm. 5–37.

kan dari buah kekayaan yang mereka hasilkan dan deprivasinya adalah fitur struktural yang diperlukan kapitalisme, maka kita tentu dapat mempertahankan penunjukan ini; meskipun lumpenproletariat (atau sub-proletariat), atau sederhana orang miskin global yang kurang dipekerjakan, dipekerjakan secara kasual, atau sepenuhnya dikecualikan dari pekerjaan dan pasar -mungkin istilah yang lebih akurat untuk mendeskripsikan jutaan 'dapat dibuang' ini. Isu di sini bukan pekerjaan itu sendiri atau hubungan seseorang dengan pekerjaan: pekerjaan, ketidakamanannya, atau kurangnya yang murni, masih jelas sentral bagi kehidupan sebagian besar orang. Masalah dengan gagasan proletariat terkait dengan cara itu dikonsepsikan dalam teori Marxis ortodoks: baik sebagai kategori sosio-ekonomi yang menunjuk kelas spesifik dalam masyarakat, serta subjektivitas politik yang akan diorganisir dan dipimpin melalui partai vanguard. Proletariat adalah identitas sosiologis dan politik spesifik yang dibangun dalam teori Marxis dan diberlakukan pada pekerja, pekerja yang kehidupan sehari-hari dan pengalaman sering tidak sesuai dengannya: oleh karena itu, misalnya, penekanan Marx pada peran pabrik dalam menghasilkan kelas pekerja yang disiplin, bersatu; pandangan reduksionis ekonomi Kautsky tentang pembagian kelas; dan antusiasme Lenin untuk Taylorisme sebagai alat untuk rasionalisasi sosial tenaga kerja. Proletariat harus diproduksi sebagai identitas koheren, seragam yang akan dipandu ke revolusi oleh sektor paling tercerahkan, sadar kelas dari gerakan kelas pekerja.

Namun, kita mungkin mempertanyakan apakah proletariat pernah kelas seragam, koheren dengan cara ini: itu terdiri dari banyak, heterogen, dan sering konflik perjuangan dan identitas -pengrajin yang mencari membela cara hidup dan kerja tradisional, pekerja yang memberontak melawan paksaan dan disiplin sistem pabrik, terlibat dalam pemecahan mesin dan bentuk lain sabotase industri, dan sebagainya. Bahkan, lebih perjuangan spontan dan langsung ini melawan kapitalisme dan proses industrialisasi yang dirayakan anarkis, daripada berla-

ngganan narasi Marxis pekerja merangkul teknologi dan proses kapitalisme industri sebagai alat pembebasan masa depan mereka. Selain itu, Ranciere memberi kita sekilas mimpi libertarian dan hasrat sastra pekerja Prancis selama abad kesembilan belas, cara di mana mereka menolak dan memproblematisasi identitas mereka sebagai sederhana 'pekerja', mencari melarikan diri daripada merangkul 'kemuliaan' pekerjaan manual.[209] Di sini Ranciere menggeser konsep kelas itu sendiri dalam imajiner Marxis. Bahkan, subjektifikasi yang terjadi di sini adalah tepat penolakan identitas mapan seseorang sebagai pekerja, dan sebaliknya eksperimen aktif, bahkan utopian dalam mode ekspresi artistik -khususnya sastra dan puisi yang dianggap 'borjuis' dan tidak cocok untuk pekerja. Subjektifikasi dipahami di sini dalam hal 'dis-identifikasi', perpindahan peran sosial yang didefinisikan -sesuatu yang menghasilkan disonansi atau gangguan tatanan identitas dan tempat mapan. Jadi, bahkan pada zaman Marx kelas mungkin tidak pernah identitas yang sepenuhnya konsisten, koheren, atau stabil. Kita tidak memiliki alasan untuk membayangkan bahwa penunjuk politik kelas akan apa pun selain lebih terfragmentasi, dan kurang stabil dan konsisten, saat ini.

Rakyat atau Massa

Jika proletariat tidak lagi berfungsi sebagai kategori yang sepenuhnya memadai untuk politik radikal saat ini, bentuk subjektivitas apa yang dapat menggantikannya? Di sini saya ingin memeriksa dua cara alternatif untuk memikirkan subjek: rakyat, sebagai ensemble heterogen yang secara kontingen

[209] Lihat Jacques Rancière, *The Nights of Labour: the Workers' Dream in Nineteenth-century France*, terjemahan John Drury (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989).

dibangun di sekitar rantai tuntutan; dan multitude, sebagai organisme politik yang, bagi Hardt dan Negri, imanen dalam proses produktif kapitalisme pasca-Fordist.

Bagi Laclau, 'rakyat' harus dilihat sebagai kategori sentral politik radikal. Dalam karyanya tentang populisme, Laclau mendeskripsikan logika diskursif artikulasi yang masuk ke dalam konstruksi 'rakyat':[210] dia menunjukkan bahwa figur ini bukan realitas empiris atau esensi yang muncul secara teleologis melalui perkembangan kekuatan sosial dan ekonomi, seperti dalam Marxisme. Sebaliknya, itu adalah konstruksi politik dan diskursif yang muncul melalui artikulasi 'rantai ekivalensi' antara tuntutan sosio-politik yang berbeda. Oleh karena itu, kita tidak dapat mengasumsikan semacam kesatuan alami atau esensial antara identitas, tuntutan, dan antagonisme yang berbeda yang muncul di sekitar kita di lapangan politik; kesatuan ini harus dibangun secara kontingen di sekitar semacam frontier politik umum. Selain itu, dalam kontradiksi dengan posisi Marxis, momen kesatuan politik antara identitas dan tuntutan di mana kesatuan ini dibangun, adalah eksterior terhadap kapitalisme. Laclau memberikan contoh: 'Tuntutan untuk upah yang lebih tinggi tidak berasal dari logika hubungan kapitalis, tetapi mengganggu logika itu dalam istilah yang asing baginya -yang dari wacana tentang keadilan, misalnya.'[211]

Dalam Bab 3, saya telah menunjukkan sejumlah kemiripan antara posisi anarkis dengan dekonstruksi Laclau dan Mouffe terhadap kategori kelas Marxis dan reduksionisme ekonomi. Nilai dari gagasan populisme Laclau bagi analisis postanarkis terletak pada pendekatan non-esensialisnya terhadap subjek politik -yaitu cara di mana identitas atau posisi tertentu tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang imanen (ada dengan sendirinya), melainkan harus dikonstruksi di sekitar posisi politik, etis, dan diskursif.

[210] Lihat Ernesto Laclau, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).
[211] Lihat Laclau, *On Populist Reason*, hlm. 232.

Namun, di mana gagasan politik populis menjadi lebih problematis dari sudut pandang anarkis adalah bahwa meskipun gerakan populis mewujudkan dimensi anti-sistemik, mereka umumnya diorganisir di sekitar seorang pemimpin: keinginan, gairah, dan aspirasi gerakan tersebut secara simbolis diinvestasikan di dalam sosok pemimpin, atau di dalam partai politik tertentu, yang menempatkan dirinya sebagai oposisi terhadap sistem politik yang ada. Memang, contoh gerakan populis sayap kiri yang sangat disukai Laclau adalah Peronisme di Argentina, dan gerakan pendukung Chavez di Venezuela. Tentu saja, gerakan semacam itu tidak selalu bersifat otoriter secara terang-terangan; meskipun menurut saya, ada dimensi otoriter implisit dalam setiap gerakan populis.

Namun, yang membuat model politik ini problematis adalah gagasan tentang kepemimpinan politik dan representasi, yang selalu merupakan hubungan kekuasaan yang hierarkis dan tidak setara, serta upaya untuk mengonstruksi -terkadang secara paksa -keseragaman tertentu dari keinginan mereka yang "direpresentasikan". Bagi kaum anarkis, representasi selalu berakhir sebagai penegasan kembali atas negara, dan terdiri dari penggantian satu bentuk otoritas politik dengan bentuk otoritas lainnya. Inilah mungkin mengapa populisme secara tradisional menjadi sosok politik kanan radikal;[212] dan, terlebih lagi, biasanya merupakan politik yang terbatas -secara spasial dan ideologis pada entitas negara-bangsa.[213]

Sebagai alternatif bagi "rakyat", mungkin kita dapat mempertimbangkan gagasan Hardt dan Negri tentang

[212] Memang, Žižek berargumen bahwa ada dimensi fetisistik tertentu pada struktur diskursus populis yang membuatnya cenderung mengarah pada politik kanan radikal, dan hal ini membedakannya dari bentuk-bentuk mobilisasi massa egaliter lainnya — seperti gerakan anti-globalisasi dan gerakan hak sipil AS. Lihat diskusi mengenai populisme dalam *In Defense of Lost Causes*, hlm. 264–333.

[213] Laclau memang berbicara tentang kemungkinan politik internasionalis, sejalan dengan gerakan anti-globalisasi (lihat *On Populist Reason*, hlm. 231). Namun, saya berpendapat bahwa sifat transnasional dan anti-kedaulatan dari gerakan inilah yang membuat sebutan ‘populisme’ menjadi lebih problematis.

multitude (massa jamak), sebagaimana dirumuskan dalam karya mereka *Empire* dan *Multitude*. Mereka berpendapat bahwa di dalam Kekaisaran (*Empire*) kapital global, terdapat hegemoni "kerja imaterial" yang kian tumbuh: kerja yang semakin ditujukan pada produksi informasi dan pengetahuan daripada objek-objek material. Kerja imaterial bukan sekadar mode produksi ekonomi, tetapi juga bentuk produksi biopolitik di mana hubungan sosial baru dan bentuk kehidupan baru diciptakan melalui jaringan komunikasi dan pengetahuan bersama yang terus berkembang biak.

Meskipun "hal-hal" ini diproduksi di bawah kondisi kapitalisme dan kepemilikan pribadi, mereka semakin sulit untuk dikomodifikasi dan cenderung menuju pada sebuah "keberadaan-bersama" (*being-in-common*). Oleh karena itu, apa yang muncul dengan bentuk produksi ini adalah bentuk subjektivitas baru yang didefinisikan oleh kemungkinan "menjadi-umum"-nya (*becoming-common*) kerja. Kebersamaan ini, yang oleh Hardt dan Negri disebut sebagai *multitude*, adalah sebuah konsep kelas, namun mereka berpendapat bahwa konsep ini berbeda dari gagasan Marxis tentang proletariat: ia merujuk pada semua orang yang bekerja di bawah Kekaisaran, bukan hanya atau terutama pekerja manual.

Terlebih lagi, keberadaannya didasarkan pada sebuah proses menjadi (*becoming*) atau potensi imanen, daripada didefinisikan oleh eksistensi empiris yang ketat; dan ia merepresentasikan multiplisitas yang tidak dapat direduksi - sebuah kombinasi antara kolektivitas dan pluralitas-alih-alih identitas yang bersatu seperti "rakyat". Multiplisitas imanen ini memiliki kecenderungan untuk memusat menjadi sebuah organisme bersama, sebuah singularitas, yang suatu hari nanti akan berbalik melawan Kekaisaran dan membebaskan dirinya sendiri.[214]

[214] Michael Hardt dan Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004), hlm. 101.

Ada banyak aspek dalam argumen Hardt dan Negri mengenai *multitude* (massa jamak) dan bentuk-bentuk politik yang muncul yang mencerminkan tema-tema anarkis. Meskipun mereka menegaskan bahwa mereka 'bukan anarkis melainkan komunis',[215] motif mereka tentang pemberontakan spontan dari *multitude*, yang tidak dimediasi melalui partai garda depan, dan yang membebaskan dirinya dari kapitalisme global dan kedaulatan politik, tampaknya secara langsung merujuk pada suatu bentuk anarkisme. Terlebih lagi, penekanan mereka pada bentuk-bentuk kebersamaan politik baru yang didasarkan pada komunikasi jaringan, afinitas, dan demokrasi langsung, tampaknya menggambarkan aspek-aspek dari gerakan anti-kapitalis global dan, memang, banyak aktivis dalam gerakan ini telah mengakui relevansi ide-ide mereka. Bentuk politik yang mereka konstruksi sampai batas tertentu dipengaruhi oleh tradisi Marxis libertarian atau otonomis, yang kemiripannya dengan anarkisme telah saya eksplorasi di Bab 3.

Namun demikian, terdapat sejumlah masalah dalam pendekatan mereka. Pertama, ide mereka tentang *multitude* bergantung pada sebuah imanentisme: *multitude* muncul di mana-mana karena dinamika Kekaisaran (*Empire*) dan meluasnya 'kerja imaterial'; bentuk-bentuk kebersamaan baru muncul melalui produksi biopolitik dan teknologi yang terus berkembang biak. Ada semacam keniscayaan organik tentang kedatangan *multitude* dan transendensinya terhadap Kekaisaran melalui pemberontakan umum.

Dalam banyak hal, analisis Hardt dan Negri sejajar dengan materialisme historis Marxis: sebagaimana proletariat menyatu menjadi sebuah identitas dan menjadi sadar kelas melalui dinamika kapitalisme industri -sehingga menciptakan potensi revolusioner dalam masyarakat kapitalis melalui ketegangannya dengan hubungan produksi borjuis -demikian pula

[215] Michael Hardt dan Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), hlm. 350.

multitude terbentuk menjadi sebuah kebersamaan melalui dinamika kerja dan produksi 'imaterial', menciptakan potensi revolusioner di dalam Kekaisaran. Dalam setiap skenario, agensi tertentu memanfaatkan kekuatan ekonomi kapitalisme untuk mentransformasikannya dan menciptakan rangkaian hubungan sosial baru.

Pendekatan postanarkis akan mempertanyakan narasi ini: kedatangan *multitude* tidak bisa diasumsikan begitu saja; kemunculannya tidak sepenuhnya dapat dijelaskan oleh proses ekonomi. Kebersamaan politiknya pun tidak dapat dijamin. Membayangkan hal ini terjadi berarti terjatuh ke dalam semacam argumen esensialis atau fondasionalis, di mana terdapat ketergantungan pada sebuah 'substansi' ontologis atau fondasi material yang dinamika batinnya menjadi motor penggerak yang menghasilkan bentuk-bentuk politik tertentu.

Kedua, kita menemukan pada Hardt dan Negri sebuah adopsi yang agak mencurigakan terhadap ide tentang biopolitik. Bagi Hardt dan Negri, Kekaisaran pascamodern dari kapitalisme global menjalankan kontrol biopolitik atas kehidupan: misalnya, pematenan genom manusia, eksperimen korporasi dalam biogenetika dan kloning, dan sebagainya, hanyalah contoh-contoh paling nyata dari cara kapital menyerap (*subsumes*) dan mencoba mengendalikan dasar biologis dari kehidupan manusia. Dalam istilah yang lebih umum, kekuasaan kapitalisme atas proses produktif dan aktivitas kerja kita sehari-hari adalah aspek dari biopower (biokekuasaan): sebuah kontrol yang ditegaskan atas cara-cara di mana kehidupan mereproduksi kondisi eksistensinya.

Sejajar dengan analisis Foucault tentang transisi dari kekuasaan disipliner ke biopower (perpindahan dari masyarakat disipliner ke apa yang disebut Deleuze sebagai 'masyarakat kontrol'), terdapat pula transisi dalam teori Marx dari penyerapan formal (*formal subsumption*) menuju penyerapan nyata (*real subsumption*) atas kerja di bawah kapital -dengan kata lain, proses di mana kapital menginvestasikan dirinya tidak

hanya pada domain ekonomi, tetapi pada keseluruhan kehidupan sosial.[216]

Sejauh ini, argumen tersebut masih dapat diterima. Namun, di mana posisi Hardt dan Negri menjadi lebih problematis adalah dalam pandangan mereka bahwa biopolitik pada saat yang sama merupakan medan material tempat subjektivitas perlawanan dibentuk. Di sini mereka mengutip analisis dari pemikir otonomis seperti Paolo Virno dan Christian Marrazzi, yang mengeksplorasi cara-cara di mana biopolitik membentuk medan produksi baru, yaitu 'kerja imaterial', dan cara hal ini menghasilkan dimensi sosial dan komunikatif dari kerja yang hidup (*living labour*), serta dengannya, bentuk-bentuk subjektivitas baru yang radikal:

Dimensi sosial langsung dari eksploitasi kerja imaterial yang hidup membenamkan kerja ke dalam semua elemen relasional yang mendefinisikan hal-hal sosial, tetapi pada saat yang sama juga mengaktifkan elemen-elemen kritis yang mengembangkan potensi pembangkangan dan pemberontakan melalui seluruh rangkaian praktik kerja.[217]

Sederhananya, biopower itu menindas dan mengeksploitasi, namun dalam bentuk-bentuk kerja dan produksi baru yang diinvestasikannya -dan dengan demikian dimungkinkannya -ia juga menciptakan potensi bagi pembebasan kita darinya. Dengan kata lain, *multitude* adalah konsep biopolitik; ia adalah sebuah 'organisme' yang kondisinya diciptakan oleh kelebihan kehidupan biopolitik atas kontrol yang dijalankan oleh biopower. Namun, ambiguitas di sini adalah sejauh mana *multitude* benar-benar dapat mencapai pemisahan atau jarak nyata dari biopower dengan cara ini. Ataukah ia akan selalu didefinisikan olehnya; apakah ia akan selalu menjadi bagian

[216] Lihat bab tentang 'Biopolitical Production', dalam Hardt dan Negri, *Empire*, hlm. 22–41.
[217] Hardt dan Negri, *Empire*, hlm. 29.

dari substansi biopower tanpa mampu membentuk sebuah keterputusan atau diskontinuitas dengannya?[218]

Foucault, yang menjabarkan konsep biopower sebagai rasionalitas dominasi -sebuah bentuk regulasi dan pemerintahan atas kehidupan -akan merasa agak skeptis jika melihat kehidupan itu sendiri, dan khususnya kehidupan yang didefinisikan oleh kerja dan produksi, sebagai landasan material perlawanan. Terlebih lagi, jika kita memperhatikan tesis Agamben bahwa biopolitik selalu terkait erat dengan logika kedaulatan, maka berteori tentang politik radikal dari dalam medan material biopolitik berarti membatasinya pada apa yang ia sebut sebagai 'hidup yang telanjang' (*bare life*) dan dengan demikian membiarkannya semakin terekspos pada kekuasaan berdaulat.[219]

Mungkin karena kesadaran bahwa *multitude* akan selalu terjebak dalam medan biopower, Hardt dan Negri bersikeras akan perlunya mutasi radikal pada subjek manusia - pembentukan tubuh baru yang tidak mampu tunduk pada mode normalisasi yang dominan; karenanya, ketertarikan mereka pada motif-motif *cyber-punk* dengan mutilasi estetika pada tubuh.[220] Mungkin justru karena ketakutan bahwa *multitude* biopolitik hanya akan berakhir sebagai hidup yang telanjang, maka tubuh harus dihiasi (dengan tindikan, prostesis teknologi, dll.); bahwa tubuh harus bermutasi menjadi sesuatu yang sama sekali berbeda. Karenanya, terdapat fetisisme terhadap *cyborg*,

[218] Alberto Toscano mengajukan pertanyaan serupa: 'tidak jelas apakah penggabungan domain-domain yang berbeda ke dalam kontinum biopolitik benar-benar memungkinkan kita untuk mengisolasi, di dalam operasi produksi dan reproduksi kehidupan, sebuah subjek komunis kolektif yang tidak akan ditembus, dipicu, dan dibatasi oleh *dispositif* kontrol biopolitik yang tak terhitung jumlahnya'. Lihat 'Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical', *The Philosophy of Antonio Negri: Revolution in Theory*, Timothy S. Murphy dan Abdul-Karim Mustapha (eds) (London: Pluto Press, 2007), vol. 2, hlm. 109–28 pada 113.

[219] Lihat diskusi Brett Neilson mengenai perselisihan antara Agamben dan Negri dalam pertanyaan ini, dalam 'Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism', *Contretemps*, 5, Desember 2004, hlm. 63–78.

[220] Lihat Hardt dan Negri, *Empire*, hlm. 216.

sebuah perayaan atas cara teknologi membawa mutasi pada tubuh dan penggabungan kreatif yang dianggap terjadi antara manusia dan mesin. Sementara Hardt dan Negri melihat potensi radikal dalam transformasi tersebut, manusia-siber yang dimanipulasi secara teknologi mungkin tidak menandakan sebuah pelarian atau eksodus dari kapitalisme biopolitik, melainkan justru merupakan fantasi puncaknya.

Terakhir, seseorang juga dapat mengajukan pertanyaan mengenai medan tempur di mana pemberontakan *multitude* muncul. Bagi Hardt dan Negri, medan tersebut adalah Kekaisaran (*Empire*) kapital global, sebuah permukaan yang mulus tanpa "sisi luar", sebuah proses "menjadi" di mana pembelahan nasional dan ekonomi berada dalam proses pengikisan dan penguraian. Terlepas dari pertanyaan apakah Kekaisaran merupakan cara paling akurat untuk menggambarkan situasi saat ini -dan di sini saya pikir gagasan tentang kapitalisme global sudah cukup, tanpa harus bertindak ekstrem seperti klaim Hardt dan Negri tentang munculnya kedaulatan hukum global baru -gagasan tentang Kekaisaran sebagai ruang mulus yang semakin didefinisikan oleh kerja dan produksi imaterial justru meremehkan pembelahan dan antagonisme besar yang terus ada di dunia, yang kenyataannya justru semakin intensif alih-alih berkurang di bawah kapitalisme.

Pembelahan tersebut bersifat spasial dan teritorial: misalnya, penegasan kembali kedaulatan negara yang agresif melalui langkah-langkah kepolisian perbatasan yang diperketat; di sini kita harus menunjukkan, seperti yang dilakukan Deleuze dan Guattari, adanya osilasi antara deterritorialisasi (melalui kapitalisme global) dan reterritorialisasi (penegasan kembali identitas tetap seperti Negara, Keluarga, Bangsa).[221]

Pembelahan ini juga bersifat ekonomi, yang tidak hanya merujuk pada perbedaan antara kaya dan miskin, tetapi juga

[221] Lihat Gilles Deleuze dan Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, terj. Robert Hurley (London: Continuum, 2004), hlm. 37.

pada keberadaan berbagai ekonomi dan mode produksi yang berbeda, perbedaan yang tidak hanya ada antara belahan dunia Utara dan Selatan, tetapi juga di dalam sektor-sektor tersebut. Tidak hanya terdapat dunia kerja dan produksi yang sangat berbeda -pekerja kerah putih dan pemrogram komputer yang melakukan "kerja imaterial", berdampingan dengan mode kerja Fordis dan bahkan pra-Fordis, termasuk kerja paksa[222] -tetapi juga terdapat jutaan orang yang secara radikal dikucilkan dari pekerjaan dan dari sirkuit produksi serta konsumsi Kapital: orang-orang yang "dapat dibuang" yang menghuni daerah kumuh, kota gubuk, dan kamp pengungsi di belahan dunia Selatan.

Mengingat pembelahan ini, bagaimana mungkin kita berbicara tentang dunia kehidupan dan kerja bersama, terutama yang didefinisikan oleh "kerja imaterial"? Perlu dicatat bahwa Hardt dan Negri melihat "ruang mulus" Kekaisaran sebagai proses "menjadi" (*becoming*), sebuah realitas imanen yang sedang terbentang alih-alih sesuatu yang sudah nyata saat ini. Namun, hanya ada sedikit bukti yang menunjukkan bahwa ini bahkan merupakan sebuah tren: proses kapitalisme global tampaknya menciptakan pembelahan sebanyak mereka meng-hancurkannya -tembok, penghalang, perbatasan, antagonisme ekonomi, eksklusi. Semua ini menunjukkan kesulitan dalam membentuk subjektivitas politik bersama: bukankah *multitude*, sebaliknya, akan menjadi subjek yang sangat terfragmentasi dan terbagi berdasarkan serangkaian pengucilan -misalnya, mereka yang dikucilkan dari dunia kerja sepenuhnya, atau mereka yang tidak terlibat dalam "kerja imaterial"? Memang,

[222] Lihat kritik George Caffentzis terhadap fokus Negri pada 'kerja tekno-ilmiah' dan 'kerja pengetahuan', yang mengabaikan cara di mana sektor-sektor berteknologi tinggi ini bergantung pada keberadaan bentuk-bentuk kerja berteknologi rendah di samping mereka: 'Konsekuensinya, "pemagaran lahan baru di pedesaan" harus menyertai kebangkitan "proses otomatis" dalam industri, komputer membutuhkan *sweat shop* (bengkel kerja paksa), dan eksistensi *cyborg* berlandaskan pada keberadaan budak.' Lihat 'The End of Work or the Renaissance of Slavery? A Critique of Rifkin and Negri' (musim semi 1998).

seperti yang dikemukakan George Caffentzis, apa yang ada di balik gagasan tentang *multitude* mungkin adalah semacam Leninisme terselubung, di mana para "pekerja pengetahuan" sebagai strata paling maju di dalam *multitude* memainkan peran sebagai garda depan revolusioner.[223]

Apa yang kita temukan pada Hardt dan Negri, kemudian, sebenarnya adalah fetisisme terhadap Kekaisaran (*Empire*). Sama seperti bagi Marx, kapitalisme adalah kekuatan modernisasi yang progresif yang keunggulannya harus dikagumi, maka bagi Hardt dan Negri, Kekaisaran adalah tahapan yang harus kita lalui dalam perjalanan menuju emansipasi dan yang ekspansinya tidak boleh dihalangi melainkan harus didorong; karenanya, misalnya, dukungan Negri terhadap Uni Eropa dan integrasi politik Eropa lebih lanjut. Namun, sama seperti kaum anarkis klasik yang kritis terhadap antusiasme Marx terhadap kapitalisme, industrialisasi, dan teknologi -dengan menyoroti efek destruktifnya terhadap kehidupan rakyat -maka kita harus mengambil jarak kritis terhadap Kekaisaran. Ini bukan karena nostalgia terhadap perbedaan budaya, atau terhadap negara-bangsa, yang keruntuhannya tidak bisa datang cukup cepat. Sebaliknya, ini lahir dari kritik terhadap penahapan (*stagism*) Marxis yang merasuk ke dalam tesis Hardt dan Negri, sebuah penahapan yang menyiratkan bahwa kedatangan *multitudes* global akan menjadi momen yang tak terelakkan dalam sejarah, dan oleh karena itu, penyebaran Kekaisaran, dengan pengerahan teknologi serta bentuk-bentuk kerja dan kehidupan baru, harus dipromosikan.[224]

Apa yang ditemukan pada Hardt dan Negri adalah fetisisme terhadap Kekaisaran sebagai struktur konseptual, sebuah fetisisme yang membawa mereka mengabaikan intensifikasi perbatasan dan pembelahan ekonomi, atau setidaknya

[223] Lihat Caffentzis, 'The End of Work or the Renaissance of Slavery?'
[224] Lihat kritik terhadap tesis *Empire* dalam 'Barbarians: the Disordered Insurgence', oleh Crisso dan Odoteo.

mendialektikakannya kembali ke dalam struktur konseptual ini. Sebagai bagian dari ini, kita juga menemukan fetisisme terhadap teknologi dan biopower, serta perayaan atas peleburan kemanusiaan dengan mesin dalam produksi organisme revolusioner yang baru.

Peristiwa dan Temporalitas Politik dalam Perjuangan

Jika Kekaisaran (*Empire*) adalah sistem kontrol, pengawasan, dan manipulasi teknologi yang mencakup seluruh kehidupan, maka ia harus dilawan dan ditentang, bukan disambut. Memang, jika seseorang menolak pandangan determinis Marxis tentang sejarah -dan saya pikir kita harus menolaknya -maka tidak masuk akal, dari perspektif radikal, untuk mendukung peningkatan integrasi struktur politik, sosial, dan ekonomi serta peningkatan biopolitisasi kehidupan. Sebaliknya, kita harus berpikir dalam kerangka momen keretakan (*rupture*) dan pemisahan dari Kekaisaran; momen perlawanan, pelarian, dan "garis pelarian" (*lines of flight*) dari rezim kontrolnya. Alih-alih bekerja melalui Kekaisaran, seseorang harus menciptakan ruang politik di luarnya.

Seperti yang telah saya katakan, ini tidak berarti kita harus kembali ke ide kedaulatan nasional dan kewarganegaraan sebagai benteng melawan Kekaisaran. Seseorang harus menolak nostalgia, seperti yang ditemukan pada pemikir seperti Schmitt, terhadap "pluriversitas" lama negara-bangsa yang berdaulat dalam menghadapi imperium universal baru, bahkan jika kita mengakui bahwa mereka terkadang dapat mengambil bentuk yang lebih progresif. Proyek yang lebih radikal justru bertujuan untuk mendorong munculnya ruang politik otonom baru, tempat hubungan komunal dan bebas dapat berkembang.

Hal ini akan melibatkan eksperimentasi dengan cara hidup baru, praktik dan struktur politik non-otoriter yang berbeda, bahkan ekonomi alternatif. Saya akan mengeksplorasi proposal ini lebih lanjut di bab-bab selanjutnya, tetapi yang harus ditekankan adalah gagasan tentang pemutusan dengan tatanan yang ada di sini dan saat ini, daripada menunggu kedatangan *multitudes* (massa jamak).

Kebutuhan untuk memutus tatanan yang ada dan membangun ruang baru bagi politik juga diakui oleh Badiou, yang berargumen bahwa kaum otonomis yang terinspirasi oleh Negri, "hanyalah wajah paling spektakuler dari adaptasi terhadap dominasi baru-baru ini. 'Movementisme' (paham gerakan) mereka yang tidak terdiferensiasi terintegrasi dengan mulus dengan penyesuaian kapital yang diperlukan, dan menurut pandangan saya tidak membentuk ruang politik yang benar-benar independen."[225] Meskipun agak tidak adil untuk mencampuradukkan seluruh gerakan anti-kapitalis dengan Negri dan kaum otonomis Italia, Badiou benar dalam menunjukkan bahwa tesis (Hardt dan) Negri sampai batas tertentu mencerminkan dan memuja arus serta aliran kapital global, dan dengan demikian tidak mampu mencapai pemisahan nyata darinya.

Bagi Badiou, momen pemisahan yang esensial bagi politik radikal harus diteorikan pada register ontologis yang berbeda, bukan Sejarah, melainkan Peristiwa (*the Event*): "Ide tentang penggulingan yang asalnya adalah keadaan totalitas adalah imajiner. Setiap tindakan transformasional radikal berasal dari sebuah titik, yang di dalam suatu situasi, merupakan situs peristiwa."[226] Peristiwa adalah momen ketidakterdugaan yang, meskipun dikondisikan oleh sejarah dan situasi tempat ia muncul, tidak ditentukan olehnya dan melampauinya, yang mengarah pada munculnya sesuatu yang sepenuhnya baru.

---

[225] Lihat Alain Badiou, 'Beyond Formalisation: an interview with Alain Badiou', terj. Bruno Bosteels dan Alberto Toscano, *Angelaki*, 8(2), Agustus 2003, hlm. 111–36 pada 121.

[226] Badiou, *Being and Event*, hlm. 176.

Jika kita mengambil contoh Revolusi Prancis sebagai sebuah peristiwa: ia muncul dalam konteks situasi sejarah tertentu, namun tidak dapat sepenuhnya dijelaskan atau diperhitungkan melalui koordinat situasi tersebut; ia merupakan momen keretakan dengan tatanan yang ada dalam pengertian ontologis, menciptakan medan baru yang tak dapat diubah bagi politik dan pemikiran. Secara khusus, peristiwa yang situs istimewanya bagi Badiou adalah seni, politik, sains, dan cinta -menghasilkan subjek baru: subjek yang berpartisipasi dalam peristiwa tersebut menjadi terbelah olehnya seolah-olah disentuh oleh "Anugerah" (*Grace*), menggunakan contoh terkenal Badiou tentang Santo Paulus, dan menyatakan komitmen atau kesetiaannya kepada peristiwa tersebut sebagai pembawa proses kebenaran. Memang, melalui kesetiaan (*fidelity*) pada kebenaran peristiwa inilah seseorang menjadi subjek.[227]

Apa yang harus kita pahami dari ontologi kuasi-religius tentang Peristiwa yang dikerahkan oleh Badiou ini? Gagasan tentang peristiwa adalah gagasan yang penting bagi politik radikal, justru karena politik radikal mencari pemutusan dengan tatanan yang ada dan dengan demikian menyiratkan momen ketidakterdugaan dan gangguan, serta penemuan sesuatu yang baru dan belum pernah ada sebelumnya. Anarkisme, dalam pengertian ini, adalah politik yang, lebih dari Marxisme, mewujudkan elemen ketidakterdugaan: penekanan dalam anarkisme, bagaimanapun juga, adalah pada spontanitas revolusioner, meskipun seperti yang telah kita lihat dalam kasus anarkisme klasik, pemberontakan spontan ini pada saat yang sama dikondisikan oleh pengembangan hubungan sosial yang rasional. Memang, ada ketegangan tertentu di sini dalam anarkisme yang akan diselidiki di Bab 5. Namun, kita dapat mengatakan bahwa ide tentang peristiwa sebagai momen keretakan beresonansi kuat dengan anarkisme. Lebih jauh lagi, Badiou merujuk pada Komune Paris 1871 sebagai contoh

[227] Lihat Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, hlm. 43.

peristiwa karena ia mewujudkan pemerintahan mandiri otonom dari para pekerja, memberikan kita sekilas gambaran tentang cara hidup baru dan dengan demikian membentuk keretakan dengan tatanan yang ada. Komune adalah sebuah peristiwa karena ia menciptakan ruang politik yang otonom dari negara.

Namun, yang meragukan dan problematis dalam gagasan Badiou tentang peristiwa adalah kemegahan (*grandeur*) dan kelangkaannya. Bagi Badiou, peristiwa politik adalah hal yang langka, saking langkanya, bahkan hampir tidak pernah terjadi. Memang, hanya sedikit momen sejarah yang mencapai status Peristiwa: Revolusi Prancis, yang oleh Badiou ditarikhkan dari 1792 dan yang mencakup sebagai bagian dari "sekuens"-nya Komune Paris 1871; Revolusi Bolshevik 1917; Revolusi Kebudayaan Tiongkok 1966–76, dan, sebagai bagian dari sekuens yang terakhir, pemberontakan mahasiswa dan pekerja Mei 1968 di Prancis. Seolah-olah semua politik radikal berakhir dengan Revolusi Kebudayaan. Memang, peristiwa-peristiwa yang lebih baru -peristiwa yang menurut pandangan saya sama pentingnya, seperti munculnya gerakan anti-kapitalis global -diperlakukan dengan penghinaan yang aneh dan tidak beralasan oleh Badiou.[228] Gagasan Badiou tentang Peristiwa sangat idealis dan abstrak, membawa semacam pengabaian yang angkuh terhadap bentuk-bentuk politik yang konkret dan lebih bersifat keseharian. Seseorang dapat mengatakan bahwa peristiwa politik yang sejati terjadi setiap hari: kita dapat menemukan eksperimen tulus dalam politik radikal otonom di mana-mana, dalam gerakan masyarakat adat, reokupasi lahan, bentuk-bentuk aksi langsung yang inovatif, demo-

[228] Di sini, Alberto Toscano menyarankan bahwa politik anti-kapitalis global mungkin tidak mustahil untuk didamaikan dengan konsepsi politik Badiou. Politik anti-kapitalisme tidak harus dilihat sebagai sesuatu yang muncul sebagai potensi imanen dalam dinamika kapitalisme global -suatu aspek dari tesis Hardt dan Negri yang sangat dikritik oleh Badiou -melainkan dapat beroperasi sebagai tantangan politik terhadap rezim transendental kapital global atas nama visi alternatif (lagipula, slogannya adalah 'Dunia Lain Itu Mungkin'). Lihat 'From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism', *Communication & Cognition*, 37(3 & 4), 2004, hlm. 199–224.

nstrasi massa, dan dalam tindakan pembangkangan sipil yang berani, yang semuanya tampaknya tidak disadari atau diabaikan secara angkuh oleh Badiou.

Jadi, sementara ide tentang peristiwa politik itu penting, seseorang harus menolak godaan untuk meromantisasi dan menguduskannya dengan cara yang dilakukan Badiou. Sebaliknya, seseorang harus menegaskan "keseharian" dari hal-hal yang luar biasa tersebut: ide bahwa peristiwa itu berjumlah banyak dan dapat mengambil banyak bentuk. Saya setuju bahwa yang dibutuhkan adalah bentuk-bentuk politik yang memutus tatanan yang ada dan menghasilkan praktik serta identitas emansipatoris baru -dan di sini saya percaya anarkisme adalah sosok yang tepat saat ini bagi politik tersebut, justru karena ia mencari pemisahan dari tatanan negara dengan cara yang tidak dilakukan oleh mode politik lainnya. Masalah dengan Badiou adalah dia menetapkan standar yang sangat tinggi dan abstrak bagi politik radikal sehingga di matanya hampir tidak ada yang mampu memenuhi martabat Peristiwa, yang baginya setara dengan mukjizat Pauline.[229]

Kekerasan Revolusioner dan Teror

Memang, keinginan Badiou untuk menegaskan pemisahan mutlak dan singularitas dari Peristiwa politik begitu besar sehingga tampaknya hal itu hanya dapat diungkapkan dalam bentuk kekerasan dan teror revolusioner, seolah-olah Teror menjadi tanda pamungkas dari otentisitas peristiwa tersebut. Dalam penjelasan Badiou, kita menemukan fetisisme tertentu terhadap Teror Yakobin tahun 1793-1794, bersama dengan

[229] Lihat Alain Badiou, *Saint Paul: the Foundation of Universalism*, terj. Ray Brassier (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003). Daniel Bensaïd juga menyamakan "peristiwa" Badiou dengan sebuah mukjizat.

perlakuan baik terhadap Revolusi Kebudayaan di Tiongkok - sebuah peristiwa yang dicirikan tidak hanya oleh kekerasan irasional yang berlebihan, tetapi juga oleh kultus kepemimpinan yang beracun. Nama-nama tokoh otoriter seperti Robespierre, Saint-Just, Lenin, dan Mao dipanggil berulang kali oleh Badiou sebagai simbol kesetiaan dan gairah revolusioner yang sejati. Teror menjadi, bagi Badiou (dengan merujuk pada Saint-Just), penanda dari kebajikan revolusioner, jaminannya melawan kelemahan dan korupsi: 'apa yang mereka inginkan, mereka yang tidak menginginkan kebajikan maupun teror?'[230]

Kita menemukan kekaguman serupa, bahkan lebih eksplisit, terhadap politik teroris pada Žižek. Bagi Žižek, satu-satunya cara untuk melembagakan pemberontakan demokratis adalah melalui teror revolusioner.[231] Sekali lagi, teror menjadi tanda otentisitas revolusioner bagi Žižek; kekerasan adalah penanda bagi semacam etika tindakan revolusioner, komitmen untuk 'pergi sampai akhir' sebagaimana ia katakan, dan untuk mengonsolidasikan revolusi melalui penindasan brutal terhadap lawan-lawannya. Jadi, sekali lagi, Lenin, Mao, dan Robespierre menjadi nama-nama yang disucikan bagi Žižek, yang dikerahkan melawan target abadinya yaitu kaum 'liberal', yang menginginkan 'revolusi tanpa revolusi', dengan kata lain sebuah revolusi tanpa konsekuensi kekerasan.[232]

Persoalan kekerasan dan teror revolusioner menimbulkan pertanyaan penting bagi anarkisme, yang secara historis tidak asing dengan terorisme, meskipun asosiasi stereotip antara keduanya telah sangat dilebih-lebihkan. Bagaimana seharus-

---

[230] Saint-Just dikutip dalam Badiou, *Metapolitics*, hlm. 128. Lihat juga diskusi Badiou mengenai teror revolusioner sebagai ekspresi dari maksim egaliter dalam *Logics of Worlds: Being and Event, 2*, terj. Alberto Toscano (London: Continuum, 2009), hlm. 25–7.

[231] Lihat Slavoj Žižek, *In Defence of Lost Causes* (London: Verso, 2008), hlm. 418–19.

[232] Lihat Slavoj Žižek, 'Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror', Pendahuluan untuk *Virtue and Terror*, oleh Maximilien Robespierre, terj. John Howe (London: Verso, 2007).

nya respons anarkis terhadap kekerasan saat ini? Sambil mengakui bahwa bentuk-bentuk kekerasan tertentu -terutama dalam bentuk kekerasan balik defensif terhadap kekerasan negara -mungkin menjadi bagian dari pemberontakan anarkis, tujuan politik anarkis saat ini seharusnya adalah transendensi kekerasan. Non-kekerasan, atau kekerasan yang non-kekerasan, yang mungkin mirip dengan gagasan Walter Benjamin tentang 'kekerasan ilahi' (*divine violence*), harus menjadi cakrawala etisnya. Alasannya adalah kekerasan merupakan hubungan kedaulatan yang otoriter, sesuatu yang melanggar otonomi pihak lain. Karena alasan ini, kekerasan tidak boleh dianggap sebagai tanda otentisitas politik.[233]

Masalah sebenarnya bukanlah kekerasan itu sendiri, melainkan penggunaan kekerasan oleh negara, atau lebih tepatnya statisasi kekerasan -saat itulah kekerasan menjadi Teror dalam arti kata yang sebenarnya. Kekerasan yang digunakan oleh elit revolusioner untuk mengonsolidasikan kekuasaan -seperti yang terjadi dalam semua bentuk Teror yang dipuja oleh Žižek dan Badiou, dari kaum Yakobin hingga Lenin dan Mao -tidak memiliki sifat penebusan sama sekali; ia tidak dapat berfungsi sebagai alat pembebasan, dan hanya berakhir dengan mengonsolidasikan elemen yang paling kontra-revolusioner dari semuanya, yaitu negara itu sendiri. Žižek benar dalam menyarankan bahwa pemberontakan demokratis harus lebih dari sekadar transgresi sesaat -bahwa mereka pada titik tertentu harus membangun identitas positif bagi diri mereka sendiri. Namun, ia salah dengan mengklaim bahwa pelembagaan ini hanya dapat terjadi di tingkat negara dan hanya melalui Teror, dengan mengorbankan kebebasan individu dan otonomi. Kita harus menolak paradigma Yakobin yang diusulkan Žižek dan Badiou karena sudah ketinggalan zaman. Sebaliknya, kita harus mene-

[233] Terlebih lagi, banyak aktivis saat ini menganggap kekerasan bersifat kontraproduktif, dan telah lama bereksperimen dengan berbagai bentuk konfrontasi langsung non-kekerasan. Lihat David Graeber, 'The New Anarchists', *New Left Review*, 13, Januari-Februari 2002, hlm. 62–73.

gaskan politik dan etika anarkis melawan segala bentuk kekerasan negara; memang, anarkisme adalah, menurut pandangan saya, satu-satunya bentuk politik radikal yang mampu menghindari Teror.

Terlebih lagi, Žižek bahkan lebih keliru ketika menyimpulkan bahwa Teror Yakobin adalah contoh dari apa yang disebut Benjamin sebagai kekerasan ilahi.[234] Teror Yakobin justru merupakan, dalam istilah Benjamin, sebuah bentuk kekerasan yang mendirikan hukum (*law-founding violence*), kekerasan yang membangun kekuasaan negara borjuis. Sebaliknya, kekerasan ilahi adalah bentuk kekerasan yang keluar dari dialektika hukum dan kekerasan sama sekali; ia tidak membuat hukum maupun menjaga hukum, tetapi secara radikal melampaui osilasi yang melaluinya kekuasaan negara ditegaskan kembali:

> *Atas hancurnya siklus yang dipertahankan oleh bentuk-bentuk hukum mitis ini, atas penangguhan hukum dengan semua kekuatan yang bergantung padanya sebagaimana hukum bergantung padanya, dan akhirnya atas penghapusan kekuasaan negara, sebuah zaman sejarah baru didirikan.*[235]

Oleh karena itu, kekerasan ilahi merujuk pada sebuah anarkisme: kekerasannya bukan terletak pada penumpahan darah dan terorisme elit revolusioner, melainkan pada penghapusan radikal dan transendensi kekuasaan negara. Sebagai oposisi terhadap Teror Yakobin, kita juga harus mengingat kata-kata Georges Sorel, yang baginya kekerasan dari mogok umum proletar tidak terletak pada pemberian sanksi pembunuhan dan pemaksaan tatanan baru, melainkan pada transformasi hubungan di antara para pekerja yang mencari otonomi dari negara. Ia menarik perbedaan vital antara kekuatan (*force*), yang merupa-

[234] Lihat Žižek, 'Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror', hlm. x.
[235] Walter Benjamin, 'Critique of Violence', *Selected Writings, Vol. 1*, Marcus Bullock dan Michael W. Jennings (eds) (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), hlm. 236–52 pada 251–2.

kan bentuk kekerasan borjuis -dan di sini ia memikirkan kekerasan Yakobin di awal 1790-an -dan kekerasan (*violence*), yang merupakan keretakan transformatif non-kekerasan dari kaum proletar:

> *Istilah kekerasan (violence) seharusnya hanya digunakan untuk tindakan pemberontakan; oleh karena itu, kita harus mengatakan bahwa objek dari kekuatan (force) adalah untuk memaksakan tatanan sosial tertentu di mana minoritas memerintah, sementara kekerasan cenderung pada penghancuran tatanan tersebut. Kelas menengah telah menggunakan kekuatan sejak awal zaman modern, sementara proletariat sekarang bereaksi terhadap kelas menengah dan terhadap Negara dengan kekerasan*.[236]

Dalam bab ini, saya telah mencoba memetakan tempat bagi anarkisme dalam perdebatan kontemporer teori politik radikal. Seperti yang telah saya tunjukkan, anarkisme berbicara kepada upaya-upaya saat ini untuk merumuskan politik radikal setelah Marxisme; sebuah politik yang tidak lagi terkungkung dalam parameter negara, partai, dan kelas. Namun, dalam melawan ide bahwa emansipasi adalah imanen dalam dinamika kapitalisme di satu sisi, dan di sisi lain bahwa emansipasi harus didasarkan secara ontologis pada heroisme Peristiwa dan pertumpahan darah Teror, anarkisme membangun medan politik dan etisnya sendiri dalam proyek otonomi.

Namun, bagaimana kita memikirkan otonomi ini; bagaimana ia muncul, dan di mana ia dapat ditegakkan? Dari perspektif postanarkis, ruang-ruang otonomi ini bersifat politik -kemunculannya bukanlah bagian dari penyingkapan kekuatan sosial alami yang tak terelakkan atau artikulasi prinsip-prinsip rasional dan moral universal; sebaliknya, mereka bergantung

[236] Georges Sorel, *Reflections on Violence*, terj. T. E. Hulme dan J. Roth (New York: Collier Books, 1999), hlm. 171–2.

pada gangguan kontingen tertentu terhadap tatanan alami segala sesuatu. Di sinilah postanarkisme berbeda dari anarkisme klasik. Bab 5 akan bertujuan untuk mengeksplorasi divergensi ini, dan untuk menguraikan langkah postanarkis - sebagaimana diuraikan di Bab 2 -terhadap perspektif anarkis kontemporer lainnya.

Bab V
Membahas Postanarkisme: Ontologi, Etika, dan Utopia

Dalam Bab 4, saya mengeksplorasi relevansi anarkisme terhadap pertanyaan-pertanyaan politik radikal saat ini, khususnya yang muncul dalam teori kontinental. Memang, saya menyarankan bahwa banyak tema dan kegelisahan pemikir politik radikal kontemporer -terutama gagasan tentang bentuk politik yang melampaui negara, partai, dan kelas - mencerminkan anarkisme yang tidak diakui. Namun, seperti yang telah saya tunjukkan, anarkisme -dalam menegaskan politik otonom melawan negara -menyediakan teori politik radikal yang lebih konsisten daripada yang diajukan oleh pemikir lain. Hal sentral di sini adalah penolakan, atas nama spontanitas revolusioner yang lebih besar, terhadap determinisme ekonomi, stagisme historis, dan fetisisme teknologi yang menjadi dasar tesis neo-Marxis Hardt dan Negri. Pada saat yang sama, anarkisme menolak keinginan untuk menguduskan peristiwa politik dalam bentuk Teror, godaan yang pada akhirnya hanya menguduskan negara.

Mengusulkan pemahaman anarkisme sebagai sesuatu yang menegaskan dimensi otonom politik mungkin terdengar aneh bagi sebagian orang, khususnya bagi anarkis sendiri. Memang, anarkisme biasanya dipandang sebagai anti-politik. Namun, seperti yang telah saya tunjukkan, anarkisme selalu berada dalam posisi paradoks yang sedikit, yaitu mengusulkan penghapusan politik sambil pada saat yang sama harus mengorganisir gerakan politik dan menciptakan strategi serta program politik. Postanarkisme bekerja di sekitar aporia ini antara politik dan anti-politik: memang, ia mewujudkan posisi

paradoks yang tampaknya sebagai politik anti-politik, atau politik anti-politik, melihat disjungsi ini sebagai penghasil artikulasi baru dan produktif dari politik dan etika. Dalam pengertian ini, disjungsi antara politik dan anti-politik adalah apa yang mungkin disebut disjungsi 'inklusif': sebuah komposit di mana satu proposisi benar hanya jika proposisi yang berlawanan juga benar. Politik, setidaknya dalam pengertian radikal dan emansipatoris, hanya memiliki identitas yang konsisten jika dimensi anti-politik, bahkan utopis, juga hadir - jika tidak, ia tetap terjebak dalam kerangka dan imajiner politik yang ada. Sebaliknya, anti-politik masuk akal hanya jika ia mengambil tugas-tugas politik secara serius: membangun, mengkonstruksi, mengorganisir, berjuang, membuat keputusan kolektif, dan sebagainya. Praktik-praktik ini sama sekali tidak tidak dapat didamaikan dengan libertarianisme; sebaliknya, praktik-praktik itu adalah kondisinya. Sederhananya, politik anti-politik menunjukkan kemungkinan politik libertarian di luar, dan pada akhirnya melampaui, negara dan semua struktur hierarkis kekuasaan dan otoritas. Namun, untuk melawan struktur-struktur tersebut diperlukan pengembangan struktur dan praktik libertarian serta egaliter alternatif, dikombinasikan dengan kesadaran konstan terhadap potensi otoriter yang terdapat dalam struktur apa pun.

Postanarkisme juga menunjukkan disjungsi atau ketegangan produktif antara politik dan etika. Di satu sisi, ia menolak upaya untuk menutupi politik atas nama etika: proyek yang mungkin ditemukan, misalnya, dalam berbagai ideologi kemanusiaan global dan hak asasi manusia; meskipun di sini kita tidak boleh mengabaikan potensi emansipatoris dari diskursus hak tertentu, seperti yang mendukung klaim hak masyarakat adat, atau hak-hak 'ilegal' migran, misalnya. Pada saat yang sama, perspektif postanarkis menolak untuk sepenuhnya menggantikan etika dengan politik atau melihat politik sebagai domain yang berbeda dari etika. Seperti yang telah kita lihat, ia menentang kegelisahan Schmittian dengan politik murni, di

mana politik dikonstruksi sebagai permainan kekuasaan antara kekuatan antagonis, teman dan musuh. Paradigma ini mereifikasi kedaulatan dan negara, dan sering kali berjalan sebagai bentuk realpolitik yang kekerasan. Sebaliknya, politik harus dikondisikan oleh etika, bukan sebagai tribunal Surgawi yang memberikan penghakiman, melainkan sebagai sesuatu yang mengganggu -dalam pengertian an-arkis Levinasian, seperti yang dijelaskan dalam Bab 2 -identitas politik kedaulatan, membukanya terhadap kemungkinan-kemungkinan Yang Lain.

Poststrukturalisme dan Anarkisme

Dalam bab ini, saya akan lebih memperjelas dan mengembangkan politik dan etika postanarkisme. Saya akan melakukannya dengan menjelaskan perbedaan antara postanarkisme dan perspektif anarkis kontemporer lainnya. Saya akan menyarankan di sini bahwa meskipun ada sejumlah perbedaan penting, banyak pemikiran anarkis terkini terus bekerja dalam paradigma epistemologis anarkisme klasik, dalam presuposisi humanis dan rasionalisnya. Meskipun saya telah berargumen bahwa kita tidak dapat begitu saja meninggalkan ide-ide ini, atau paradigma Pencerahan di mana ide-ide tersebut diartikulasikan, kita setidaknya harus menundukkannya pada pengawasan kritis yang lebih besar. Lebih lanjut, seperti yang akan saya tunjukkan dalam bab ini, beberapa keterbatasan dan inkonsistensinya menjadi jelas ketika kita melihat bagaimana kategori-kategori ini terus menginformasi pemikiran anarkis modern. Di sini kita harus menekankan bahwa postanarkisme adalah momen kontinuitas dan diskontinuitas dengan anarkisme klasik: ia mempertahankan dari anarkisme klasik etos politik egaliter-libertarian,

keinginan untuk pemberontakan, dan visinya tentang masyarakat asosiasi bebas; sambil pada saat yang sama mempertanyakan fondasi ontologis dan epistemologis anarkisme klasik. Namun, gerakan melampaui fondasionalisme ini yang menempatkan postanarkisme di tanah yang sangat diperdebatkan dalam teori anarkis kontemporer. Memang, seperti yang akan kita lihat, pengaruh postmodernisme, atau, seperti yang saya lebih suka sebut, poststrukturalisme, pada pemikiran anarkis,[237] telah sangat ditentang oleh sejumlah teoretikus anarkis penting.

Dalam beberapa hal, seperti yang saya sarankan sebelumnya, postanarkisme dapat dilihat sebagai respons terhadap kondisi postmodern. Meskipun saya telah mengusulkan bahwa kita mengambil jarak hati-hati tertentu dari postmodernisme - istilah yang telah digunakan secara longgar dan sering kali tidak reflektif dalam berbagai domain -kita tetap harus memperhitungkan sejumlah implikasi kuncinya, khususnya pada pertanyaan fondasi ontologis yang dalam. Lebih spesifik, pemikiran anarkis harus memperhitungkan beberapa wawasan utama dari teori poststrukturalis (dan di sini saya menyertakan dekonstruksi dan psikoanalisis Lacan), wawasan yang saya percaya dapat diintegrasikan ke dalam politik anarkis tanpa kehilangan atau mendistorsi prinsip-prinsip utamanya:

a. Kita harus mengadopsi, bersama Lyotard, tingkat skeptisisme tertentu terhadap metanarasi. Dengan kata lain, kita harus menundukkan gagasan bahwa ada perspektif moral dan rasional universal, atau bahwa ada gerakan dialektis tertentu dari kekuatan historis yang menentukan relasi sosial, pada pengawasan kritis yang lebih dekat. Gagasan-gagasan ini dianggap totalisasi dalam pengertian bahwa

[237] Di sini saya tidak hanya merujuk pada karya saya sendiri, tetapi juga pada pemikiran anarkis lain yang terinspirasi oleh pascastrukturalisme, seperti Todd May dan Lewis Call. Lihat, masing-masing, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (Philadelphia, PA: Penn State Press, 1994); dan *Postmodern Anarchism* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003).

mereka mengurangi, menolak, atau menekan perbedaan dan singularitas. Namun, pentingnya, ini tidak berarti bahwa kita harus meninggalkan dimensi universal untuk politik: hanya saja kita tidak lagi dapat menganggap dimensi ini sebagai imanen, alami, atau ditentukan secara historis; sebaliknya, dimensi ini adalah sesuatu yang harus dibangun secara sengaja. Skeptisisme ini terhadap metanarasi juga tidak berarti bahwa kita jatuh ke dalam nihilisme, irasionalisme, atau relativisme moral, seperti yang sering dituduhkan kepada poststrukturalis. Saya akan mengeksplorasi pertanyaan ini nanti dalam bab ini.

b. Kita juga harus meninggalkan gagasan identitas esensial: dengan kata lain, gagasan bahwa ada seperangkat properti, karakteristik, dan potensi konstan dan stabil di dasar identitas dan relasi sosial. Identitas sosial tidak selalu tetap atau stabil; memang, identitas sosial sering kali tidak tentu. Manusia Pencerahan humanisme, sosok yang diberi karakteristik moral dan rasional tertentu atau potensi yang akan muncul sebagai bagian dari proses historis atau perkembangan kekuatan sosial, tidak lagi dapat berfungsi sebagai dasar politik yang sepenuhnya meyakinkan. Ini tidak berarti bahwa kita menolak 'kemanusiaan', atau bahwa kita berisiko mempropagasi ketidakmanusiaan, melainkan bahwa kita memikirkan kemanusiaan dalam cara yang berbeda dan lebih beragam. Ini juga tidak berarti bahwa kita menolak gagasan masyarakat itu sendiri atau identitas kolektif, melainkan bahwa identitas sosial bersifat kontingen dan dikonstruksi secara diskursif.

c. Oleh karena itu, kita menempatkan penekanan tertentu pada peran bahasa dan wacana dalam membentuk relasi, praktik, dan identitas sosial. Namun, daripada menerima posisi strukturalis bahwa bahasa adalah sistem tetap, totalisasi, dan menentukan segalanya tanpa luar, kita menunjukkan cara struktur diskursif itu sendiri tidak stabil, dan sering kali terfragmentasi dan tidak lengkap. Jadi,

meskipun subjek dikondisikan oleh bahasa sebagai struktur eksternal, ia tidak ditentukan olehnya dalam pengertian absolut dan, oleh karena itu, memiliki tingkat otonomi dan agensi bebas yang besar. Menunjukkan peran konstitutif bahasa tidak berarti bahwa subjek ditinggalkan atau direduksi ke 'posisi' tetap dalam struktur. Struktur diskursif beroperasi sebagai kendala sekaligus kondisi untuk kebebasan.

d. Terakhir, kita menerima wawasan Foucaultian bahwa kekuasaan bersifat konstitutif (daripada sekadar represif) dan bahwa kekuasaan lebih meresap daripada yang mungkin kita bayangkan. Mengargumen bahwa kekuasaan bersamaan luasnya dengan relasi sosial dan bahwa kekuasaan memainkan peran dalam membentuk dan mendefinisikan identitas dan praktik sosial, tidak berarti bahwa politik tidak mungkin atau bahwa dominasi tidak dapat diatasi, seperti yang banyak orang tuduhkan. Sebaliknya, ini berarti bahwa narasi revolusioner menjadi sedikit lebih rumit dan problematis, dan bahwa 'permainan kebebasan', untuk menggunakan ekspresi Foucault, dimainkan dalam dan melawan kendala tertentu.

Poin-poin kunci ini, yang diintegrasikan ke dalam perspektif postanarkis, menciptakan kesulitan tertentu bagi anarkisme klasik seperti yang telah saya tunjukkan. Khususnya, poin-poin ini membuat problematis gagasan tentang esensi sosial rasional yang terungkap dan berkembang, baik secara dialektis maupun evolusioner, menuju harmonisasi kekuatan sosial dan pembebasan akhir kemanusiaan. Namun, pada saat yang sama, saya tidak menganggap kondisi teoretis ini sebagai sesuatu yang menonaktifkan secara politik atau tidak kompatibel dengan anarkisme. Sebaliknya, kondisi ini berarti bahwa kita harus memikirkan politik secara umum, dan politik anarkis khususnya, dalam cara-cara baru.

Anarkisme Sosial atau Anarkisme Gaya Hidup?

Namun, ide-ide poststrukturalis yang diuraikan di atas telah menginspirasi kritik dalam beberapa tahun terakhir dari sejumlah pemikir anarkis, yang berargumen bahwa ide-ide tersebut bertentangan dengan anarkisme, merampasnya dari basis normatif apa pun untuk tindakan politik yang efektif dan menyerahkannya pada nihilisme, irasionalisme, dan relativisme moral.[238] Memang, meskipun ada perbedaan utama mereka, dua tokoh anarkis kontemporer utama, Murray Bookchin dan John Zerzan, bersatu dalam penghukuman mereka terhadap postmodernisme/poststrukturalisme.

Bookchin, dalam polemiknya, Social Anarchism or Lifestyle Anarchism, berpendapat bahwa anarkisme saat ini berada di persimpangan jalan, dihadapkan dengan dua artikulasi alternatif, di antara keduanya terdapat 'jurang yang tidak dapat dijembatani'. Alternatif-alternatif ini adalah anarkisme 'gaya hidup' yang berpusat pada keinginan otonomi pribadi yang tidak bertanggung jawab, egois, dan nihilistik serta ekspresi individu; dan anarkisme 'sosial', yang merupakan proyek yang lebih berkomitmen secara politik, berorientasi kolektivis, dari apa yang Bookchin sebut 'kebebasan sosial'. Sedangkan yang terakhir mempertahankan tradisi terbaik anarkisme sosialis, yang diwujudkan oleh anarkis seperti Bakunin dan Kropotkin, dan diinkarnasi dalam kolektif Spanyol dan gerakan pekerja libertarian abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh, yang pertama, ke dalam kategori

[238] Pemikir anarkis lainnya, bagaimanapun, telah mengakui pentingnya teori pascastrukturalis untuk memperbarui anarkisme. Lihat misalnya, karya Day, *Gramsci is Dead*. Lihat juga esai David Morland, 'Anti-capitalism and poststructuralist anarchism', dalam *Changing Anarchism: Anarchist Theory and Practice in a Global Age*, Jonathan Purkis dan James Bowen (ed.) (Manchester: Manchester University Press, 2004), hlm. 23–54.

mana Bookchin menempatkan Stirner, Godwin, Nietzsche, Foucault, Emma Goldman, dan khususnya Hakim Bey, 'melarikan diri dari semua aktivisme sosial yang bermakna dan komitmen teguh terhadap proyek-proyek yang langgeng dan kreatif dengan larut ke dalam kesenangan, nihilisme post-modernis, dan rasa superioritas elit Nietzschean yang memusingkan'.[239] Dorongan sentral kritiknya adalah bahwa strain individualistik, hedonistik, dan terinspirasi liberal tertentu telah berkembang dalam anarkisme, yang dipengaruhi oleh sumber-sumber berbeda -seperti eksistensialisme (Stirner) dan postmodernisme (Foucault); yang telah mengambil bentuk-bentuk berbeda -seperti mistisisme anarko Bey dan primitivisme Zerzan; dan yang mengancam mengubah anarkisme menjadi pemberontakan pribadi nihilistik, apolitis, dan narsis dari pemuda borjuis yang tidak puas. Apa yang berbahaya hilang dalam kabut mistisisme dan hedonisme ini, menurut Bookchin, adalah warisan kolektivis anarkisme, di mana pertanyaan-pertanyaan egalitarisme dan tanggung jawab sosial, daripada pembebasan pribadi, berada di garis depan keprihatinan revolusioner, dan di mana politik dipandu oleh prinsip-prinsip rasionalis berbasis Pencerahan yang sehat. Khususnya mengancam warisan rasional ini, maka, adalah postmodernisme, yang, dalam pandangan Bookchin, merayakan irasionalisme dan relativisme, dan meninggalkan proyek-proyek revolusioner demi insurreksi pribadi melawan situs-situs kekuasaan yang terlokalisasi.

Ada banyak yang bisa dikatakan tentang polemik Bookchin. Ia mengkhianati nostalgia yang cukup putus asa untuk apa yang Bookchin bayangkan sebagai anarkisme yang lebih autentik di masa lalu. Seseorang juga menemukan semacam Puritanisme moral di sini, di mana rasa tanggung jawab sosial yang seharusnya mencirikan gerakan pekerja dan sosialis

[239] Murray Bookchin, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm* (San Francisco, CA: AK Press, 1995).

awal,[240] ditentang dengan citra stereotip pemuda pemberontak, dengan 'zine gaya hidup' mereka dan kecenderungan destruktif, nihilistik. Kritik ini terhadap apa yang Bookchin bayangkan sebagai ketidakbertanggungjawaban egois dan indulgensi diri narsis pemuda tampak sangat bertentangan dengan tulisan-tulisan kritisnya yang lebih awal tentang Marxisme, di mana ia menolak sebagai usang model lama gerakan proletar, mengusulkan sebagai gantinya bentuk-bentuk politik libertarian baru berdasarkan kemungkinan masyarakat 'pasca-kekurangan' dan pasca-kelas.[241] Lebih lanjut, tentu saja salah untuk menolak bentuk-bentuk politik terkini yang muncul dengan gerakan anti-kapitalis sebagai politik 'gaya hidup' semata, meskipun itu adalah politik yang tidak lagi didasarkan secara ketat pada kelas. Tentu saja akan sangat menghina dan tidak adil untuk menolak banyak pemuda yang berpartisipasi dalam politik radikal hari ini sebagai egois hedonistik yang mencari kehancuran demi dirinya sendiri, hanya karena mereka bukan bagian dari gerakan kelas pekerja yang dapat diidentifikasi dan mungkin telah membaca Foucault dan Debord sedikit terlalu banyak untuk selera Bookchin. Daripada didorong oleh egoisme yang tidak bertanggung jawab dan individualisme nihilistik, seperti yang diklaim Bookchin, tindakan dan praktik aktivis muda hari ini menunjukkan sebaliknya: rasa solidaritas dan tanggung jawab an-arkis bagi mereka di seluruh dunia yang dieksploitasi dan dikecualikan oleh Kapital global.[242]

---

[240] Di sini Bookchin menegaskan slogan dari Internasional Pertama: 'Tidak ada hak tanpa kewajiban, tidak ada kewajiban tanpa hak', yang terdengar hampir seperti slogan bagi *New Labour* (partai buruh moderat Inggris). (*Social Anarchism or Lifestyle Anarchism*, hlm. 51–2).

[241] Lihat Bookchin, 'Listen Marxist!', *Post-Scarcity Anarchism*.

[242] Poin serupa telah dikemukakan oleh Simon Critchley, yang gagasannya tentang 'metapolitik anarkis' mewujudkan etika tanggung jawab: 'Konsepsi anarkisme yang ingin saya bela, dan yang saya pikir adalah apa yang kita temukan di lapangan dalam praktik aktivis, tidak begitu diorganisir di sekitar kebebasan melainkan di sekitar tanggung jawab, sebuah tanggung jawab tak terbatas yang muncul dalam kaitannya dengan situasi ketidakadilan.' *Infinitely Demanding*, hlm. 93.

Meskipun Bookchin menulis polemik ini beberapa tahun sebelum 'Pertempuran Seattle' (1999) dan munculnya gerakan anti-kapitalis global, distingsi palsu antara anarkisme 'sosial' dan 'gaya hidup' adalah gestur yang menolak bentuk-bentuk baru politik anarkis dan praktik politik radikal yang tidak lagi didasarkan semata-mata pada gerakan buruh dan identitas kelas pekerja yang didefinisikan secara ketat.

Lebih lanjut, seseorang harus menolak distingsi yang dibuat Bookchin antara otonomi dan kebebasan. Di sini ia mengklaim bahwa sementara anarkisme 'sosial' tradisional mencari kebebasan, yang dipahami secara kolektif dan sosial, anarkisme 'gaya hidup' sebaliknya mencari gagasan 'liberal' otonomi yang lebih, berdasarkan model individualisme posesif dan mewujudkan pengabaian egois terhadap kebutuhan orang lain. Sedangkan kebebasan, bagi Bookchin, bersifat sosial-situasional dan ekspresi aspirasi egaliter kolektif, otonomi bersifat individualistik, solipsistik, dan sering kali tidak bertanggung jawab, mulai dari 'egoisme' Stirnerian, spiritualisme New Age dan pengembangan diri, hingga 'me-isme' yuppie borjuis. Namun, kita harus menunjukkan bahwa distingsi antara otonomi berbasis individu dan kebebasan berbasis sosial atau kolektif tidak pernah menjadi bagian dari anarkisme klasik. Bahkan anarkis yang direkrut Bookchin di sisi "kebebasan sosial kolektivis" -Kropotkin dan Bakunin tidak pernah melihat ini sebagai sesuatu yang tidak dapat didamaikan dengan otonomi pribadi. Memang, keduanya berjalan seiring. Seperti yang dikatakan Bakunin: 'Saya memikirkan kebebasan ini bagi setiap orang yang, jauh dari menemukan dirinya diperiksa oleh kebebasan orang lain, dikonfirmasi olehnya dan diperluas hingga tak terbatas.'[243] Sedangkan kebebasan ini dikondisikan secara sosial, muncul melalui interaksi individu dengan kekuatan sosial dan alamiah yang merupakan bagian dari mereka, kebebasan ini tidak pernah dimaksudkan untuk

[243] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 270.

menyiratkan subordinasi kolektivis kebebasan individu terhadap kebutuhan sosial. Sebaliknya, gagasan anarkis tentang kebebasan mewujudkan dan, memang, memaksimalkan ('diperluas hingga tak terbatas') gagasan kebebasan individu atau otonomi, menolak untuk melihatnya sebagai oposisi terhadap kebebasan orang lain atau keinginan untuk kesetaraan sosial.

Jadi, daripada menemukan oposisi antara kebebasan individu (atau otonomi) dan kebutuhan sosial, saya lebih suka berpikir dalam hal 'equaliberty'. Seperti yang saya usulkan dalam Bab 1, equaliberty menyiratkan ketidakterpisahan kebebasan dan kesetaraan, dan menolak untuk melihat oposisi antara kebebasan individu dan kebebasan kolektif, egaliter, antara yang satu dan yang banyak; setiap kendala pada yang satu melibatkan kendala pada yang lain. Memang, saya melihat prinsip equaliberty ini sebagai sentral bagi anarkisme, membedakannya dari liberalisme, di satu sisi, dan sosialisme, di sisi lain. Kedua ideologi alternatif ini membayangkan ketegangan antara individu dan masyarakat, dan antara kebebasan dan kesetaraan: liberalisme cenderung mensubordinasi kebutuhan sosial ke kebutuhan individu, dan kesetaraan ke kebebasan; sedangkan sosialisme cenderung melakukan sebaliknya. Hanya anarkisme yang menolak oposisi ini. Bookchin, dalam menghidupkan kembali distingsi ini, dan dalam mengaitkannya, secara salah, dengan tradisi anarkisme klasik -atau setidaknya dengan beberapa pendukung utamanya -mengkhianati kecenderungan sosialisnya, daripada anarkis. Memang, menyamakan gagasan otonomi individu dengan individualisme posesif borjuis adalah sesuatu yang bahkan Marx tolak. Marx menunjukkan bagaimana ini adalah cara berpikir yang sangat terbatas dan pada akhirnya kontradiktif tentang kebebasan -berkurang menjadi gagasan properti pribadi, perdagangan bebas, dan kebebasan untuk mengeksploitasi orang lain -dan bahwa penghapusan individualisme borjuis di bawah komunisme berarti bukan penghapusan kebebasan dan otonomi individu, atau subordinasi individu ke kolektif, melainkan,

sebaliknya, perluasan wilayah otonomi individu, penentuan diri, dan kebebasan ekspresi di luar batas-batas sempit ini.[244] Melihat, seperti yang dilakukan Bookchin, gagasan otonomi dan kebebasan individu sebagai bagian ketat tradisi liberal Locke dan John Stuart Mill, mengabaikan cara di mana individualisme memiliki resonansi dan pentingnya yang sama sekali berbeda dalam tradisi radikal.

Di sini kita juga harus menolak persamaan Bookchin antara pemikir poststrukturalis seperti Foucault, serta Stirner, dengan liberalisme dan pemahaman liberal tentang individualisme. Pentingnya pemikiran poststrukturalis adalah dalam menunjukkan bahwa individu borjuis liberal tidak sekoheren atau otonom seperti yang ia bayangkan; bahwa, seperti yang ditunjukkan Foucault, individu sering kali adalah 'efek' dari relasi kekuasaan, pengetahuan, dan rezim kebenaran yang membangun identitas untuknya. Memang, ini tepatnya mengapa Foucault mempertanyakan seluruh wacana individualis tentang pemberontakan pribadi dan pembebasan seksual: karena 'diri esensial' yang berusaha dibebaskan, atau Manusia hak-hak dan kebebasan borjuis, 'sudah dalam dirinya sendiri efek dari subjeksi yang jauh lebih mendalam daripada dirinya sendiri'.[245] Jadi, jauh dari mendukung pemberontakan narsis diri melawan kekuasaan, seperti yang diklaim Bookchin, Foucault menunjukkan kepada kita bahwa proyek pembebasan pribadi harus diperlakukan dengan lebih hati-hati. Demikian pula, dengan Stirner, kita menemukan bukan, seperti yang disarankan Bookchin, perayaan individualisme borjuis, melainkan tepatnya pertanyaan radikal terhadap subjek ini. Memang, bagi Stirner, gagasan individu borjuis rasional, memaksimalkan utilitas, adalah kendala terhadap kemungkinan ego yang jauh lebih radikal: di sini ego tidak boleh disamakan dengan homo

[244] Lihat Marx dan Engels, 'The Communist Manifesto', hlm. 485–6.
[245] Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, terj. Alan Sheridan (London: Penguin, 1991).

economicus liberalisme yang mementingkan diri sendiri -ini adalah abstraksi dari wacana humanis dan liberal -harus dilihat sebagai inti ketiadaan di mana ekspresi-ekspresi berbeda dari 'diri' dapat muncul. Dengan demikian, individualisme Stirner terlalu radikal dan idiosinkratik untuk dibatasi pada konsepsi liberal.

Meskipun Bookchin membuat beberapa poin valid tentang kekosongan apolitis dan kehampaan motif-motif spiritual *New Age* tertentu tentang 'pemenuhan diri' -yang mana kita hanya bisa menanggapi bahwa ini tidak ada hubungannya dengan anarkisme terinspirasi poststrukturalis dalam hal apa pun - tesisnya secara umum harus dibantah. Anarkisme, seperti yang telah saya sarankan, tidak melihat oposisi antara kepentingan kolektif masyarakat dan kebutuhan individu untuk otonomi. Menolak yang terakhir sebagai kegelisahan 'gaya hidup' borjuis tidak memiliki dasar yang sah dalam pemikiran anarkis. 'Jurang yang tidak dapat dijembatani' yang ia bangun antara anarkisme 'sosial' dan 'gaya hidup' adalah imajiner, lahir dari penghinaannya sendiri terhadap bentuk-bentuk anarkisme baru yang muncul. Di sini, Bob Black merujuk pada 'pergeseran paradigma' tertentu -dalam pengertian Kuhnian antara anarkisme klasik yang lebih tua, yang diwakili dalam napas terakhirnya oleh Bookchin, dan apa yang ia sebut Anarkisme Baru, yang ia lihat sebagai secara sadar hedonistik, anti-politik, dan pasca-kiri.[246] Meskipun saya setuju bahwa telah terjadi pergeseran tertentu ke pemahaman baru tentang anarkisme -meskipun di sini gagasan pergeseran paradigma terlalu kuat untuk menggambarkan momen-momen kontinuitas dan diskontinuitas dengan anarkisme klasik -dan meskipun saya setuju bahwa Bookchin harus dilihat sebagai bagian dari tradisi anarkis klasik, saya tidak melihat 'pergeseran' ini terjadi di medan yang sama seperti yang dilakukan Black. Artinya, perbedaan antara anarkisme

[246] Lihat Bob Black, *Anarchy after Leftism* (Colombia, MO: CAL Press, 1997), hlm. 144–50.

klasik dan 'baru' -atau seperti yang saya lebih suka sebut 'pasca' -bukan antara yang satu politis dan 'kiri', dan yang satu hedonistik, anti-politik, dan 'pasca-kiri'. Ini dalam beberapa pengertian mencerminkan distingsi Bookchin sendiri yang sangat palsu. Jika dengan 'anti-politik' Black berarti 'pasca-politik', dalam pengertian tidak lagi terlibat secara politik, maka ia tentu salah. Seperti yang telah saya sarankan, gestur anti-politik tidak berarti penghindaran atau penarikan dari perjuangan politik, melainkan penghapusan revolusioner politik formal dan kekuasaan (khususnya dalam bentuk statis), dan ini juga jelas gestur politis; ini mengapa hanya masuk akal untuk melihat anti-politik -bahkan dalam dimensi utopisnya - sebagai jenis politik tertentu. Lebih lanjut, tidak masuk akal bagi saya untuk melihat bentuk-bentuk anarkisme kontemporer sebagai 'pasca-kiri', jika dengan 'pasca-kiri' dimaksudkan pengabaian cakrawala radikal emansipasi. Meskipun anarkisme kontemporer mungkin 'pasca-kiri' dalam pengertian bahwa ia tidak lagi terafiliasi erat dengan gerakan buruh atau tradisi sosialis, ia jelas masih mempertahankan agenda anti-kapitalis dan egaliter.

Oleh karena itu, jika telah terjadi 'pergeseran' dari anarkisme klasik ke kontemporer, itu telah terjadi di medan yang berbeda: di medan ontologis. Dengan kata lain, telah terjadi 'penggeseran an-arkis' dari fondasi dalam pemikiran anarkis klasik, gangguan kategori epistemologisnya. Seperti yang diuraikan di atas, kita tidak lagi dapat berlangganan gagasan tentang esensi manusia, dialektika, atau perkembangan rasional kekuatan sosial. 'Pergeseran paradigma' dari anarkisme klasik, oleh karena itu, melibatkan pengabaian gagasan objek sosial rasional yang membentuk dasar etika dan filsafat revolusionernya. Postanarkisme merujuk pada orientasi teori dan praktik anarkis di sekitar penolakan totalitas sosial rasional.

Ontologi ‘Ekologi Sosial’

Gagasan tentang totalitas sosial rasional, dan alasan mengapa ia harus ditinggalkan, menjadi lebih jelas jika kita kembali ke Bookchin, yang, seperti yang telah saya argumenkan, mungkin dianggap sebagai bagian dari tradisi anarkis klasik. Konsep dan program sentral Bookchin tentang ‘ekologi sosial’ mewujudkan gagasan bahwa di dasar relasi sosial terdapat pengungkapan imanen dan ditentukan secara historis dari kapasitas rasional dan etis, yang membentuk bagian dari apa yang ia sebut ‘ekologi kebebasan’. Ini adalah argumen yang sangat mirip dengan filsafat perkembangan anarkis klasik abad kesembilan belas, di mana seseorang menemukan narasi tertentu tentang kebebasan dan kemajuan yang didorong oleh pengungkapan totalitas sosial -esensi atau kapasitas yang imanen dalam masyarakat, dan munculnya akan membawa harmonisasi rasional kekuatan sosial dan humanisasi penuh Manusia.

Jenis narasi yang sama dapat ditemukan dalam Ekologi Kebebasan Bookchin. Di sini ia menguraikan proyek rekonsiliasi prinsip-prinsip sosialis libertarian -atau anarkis dengan kebutuhan dan prerogatif ‘masyarakat ekologi’. Ini melibatkan harmonisasi kemanusiaan atau alam semesta buatan manusia (apa yang ia sebut sebagai alam kedua) dengan alam non-manusia (alam pertama). Interaksi dialektis antara kedua dimensi ini menghasilkan sintesis rasional yang Bookchin sebut sebagai alam ketiga: yaitu, alam yang lebih lengkap, berpikir, di mana prinsip-prinsip kesatuan dan keragaman digabungkan. Interaksi ini terjadi di tanah keseluruhan rasional atau totalitas yang selalu imanen, meskipun hingga saat ini belum sepenuhnya direalisasikan:

> *Apa yang membuat kesatuan dalam keragaman di alam lebih dari metafor ekologi yang sugestif untuk kesatuan dalam keragaman di masyarakat adalah konsep filosofis*

dasar tentang keseluruhan. Dengan keseluruhan, saya maksud tingkat-tingkat aktualisasi yang bervariasi, pengungkapan kekayaan partikularitas yang laten dalam potensi yang belum berkembang. Potensi ini mungkin biji yang baru ditanam, bayi yang baru lahir, komunitas yang baru lahir, atau masyarakat yang baru lahir.[247]

Bookchin menekankan bahwa gagasan keseluruhan ini tidak homogenisasi, melainkan mewujudkan interaksi dinamis kekuatan alam dan sosial serta partikularitas. Namun, poinnya adalah bahwa interaksi kekuatan ini ditentukan secara dialektis sebagai bagian dari pengungkapan rasionalitas yang imanen. Di sini Bookchin mengutip maksim Hegel, '"Yang Benar adalah keseluruhan"', membaliknya menjadi '"keseluruhan adalah Yang Benar"':

Seseorang dapat mengambil pembalikan istilah ini untuk berarti bahwa yang benar terletak dalam pemenuhan diri proses melalui perkembangannya, dalam pembungaan partikularitas latennya ke dalam kepenuhan atau keseluruhannya, sama seperti potensi anak mencapai ekspresi dalam kekayaan pengalaman dan pertumbuhan fisik yang masuk ke dalam masa kanak-kanak.[248]

Bookchin di tempat lain merujuk pada logika pengungkapan ini sebagai naturalisme dialektis: proses di mana potensi laten tertentu direalisasikan, mengembangkan dirinya ke dalam keseluruhan kepenuhan yang tepat.[249] Tesis sentral Bookchin dalam konsep ekologi sosialnya adalah, oleh karena itu, gagasan bahwa kemungkinan masyarakat bebas -masyarakat

[247] Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom: the Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Palo Alto, CA: Cheshire Books, 1982), hlm. 31.
[248] Bookchin, *The Ecology of Freedom*, hlm. 32.
[249] Lihat Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism* (Montreal: Black Rose Books, 1990), hlm. 28.

tanpa hierarki dan alienasi -terkandung dalam alam itu sendiri; lebih lanjut, mereka terungkap secara rasional melalui interaksi dinamis tertentu antara kemanusiaan dan alam. Ini akan berpuncak pada rekonsiliasi antara kemanusiaan dan alam, dan realisasi oleh masyarakat manusia prinsip-prinsip organisasi libertarian dan non-hierarkis yang sudah merupakan bagian dari tatanan alam: 'Kontinuitas kita dengan alam non-hierarkis menunjukkan bahwa masyarakat non-hierarkis tidak kurang acak daripada ekosistem.'[250] Dengan demikian, proyek kebebasan manusia harus ditempatkan dalam relasi dengan dunia alam dari mana ia muncul; realisasinya adalah pemenuhan takdir rasional alam, dan harmonisasi masyarakat manusia dengan masyarakat alam.

Gagasan tentang pematangan kondisi kebebasan manusia melalui proses rasional pencerahan dan perkembangan sosial sepenuhnya konsisten dengan anarkisme klasik. Di sini kita mungkin memikirkan gagasan Bakunin bahwa kebebasan berkembang sesuai dengan hukum alam, dan bahwa realisasinya hanya mungkin dengan penilaian bertahap, melalui observasi ilmiah dan penyelidikan rasional, tentang cara hukum-hukum ini membentuk keberadaan kita: 'Dalam hal Alam ini adalah bagi manusia satu-satunya martabat dan kebebasan yang mungkin. Tidak akan pernah ada kebebasan lain; karena hukum-hukum alam tidak dapat diubah dan tak terhindarkan.'[251] Demikian pula, bagi Kropotkin, prinsip-prinsip sosialisasi dan kerja sama, yang merupakan fondasi di mana masyarakat bebas dan etis akan dibangun, ditemukan pertama di dunia alam, di mana mereka berfungsi sebagai prinsip-prinsip kelangsungan evolusioner di antara spesies hewan. Namun, dalam narasi-narasi ini, seperti dalam Bookchin, terdapat antagonisme tertentu antara prinsip-prinsip libertarian dan mutualis yang berakar di alam dan kekuatan otoritarianisme

[250] Bookchin, *The Ecology of Freedom*, hlm. 37.
[251] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 94.

dan hierarki -kekuatan yang akan tetap diatasi melalui proses pencerahan rasional dan revolusi sosial. Lebih lanjut, narasi-narasi ini tidak mengusulkan kembali sederhana ke alam, melainkan mencari keuntungan dari perkembangan teknologi dan kemajuan ilmiah untuk lebih baik memanfaatkan dan mengimplementasikan prinsip-prinsip alam ini.

Namun, dapatkah kita mengasumsikan bahwa kemungkinan kebebasan manusia berakar di tatanan alam, sebagai rahasia yang menunggu untuk ditemukan, sebagai bunga yang menunggu untuk mekar, untuk menggunakan metafor Bookchin? Dapatkah kita mengasumsikan bahwa ada pengungkapan rasional kemungkinan, didorong oleh logika historis dan sosial tertentu? Ini tampaknya jatuh ke dalam jebakan esensialisme, di mana ada esensi rasional atau keberadaan di fondasi masyarakat yang kebenarannya kita harus persepsi. Ada positivisme implisit di sini, di mana fenomena politik dan sosial dipandang sebagai dikondisikan oleh prinsip-prinsip alam dan kondisi yang dapat diamati secara ilmiah. Di sini saya pikir seseorang harus menolak pandangan tentang tatanan sosial yang didasarkan pada prinsip-prinsip rasional mendalam. Dalam kata-kata Stirner, 'Esensi dunia, begitu menarik dan indah, adalah bagi dia yang melihat ke dasarnya -kehampaan.'[252] Dengan kata lain, daripada ada obyektivitas rasional di fondasi masyarakat, keseluruhan imanen yang mewujudkan potensi kebebasan manusia, ada kehampaan atau kekosongan tertentu, yang menghasilkan kontingensi dan indeterminasi radikal daripada obyektivitas ilmiah. Gagasan ini telah dielaborasi oleh Laclau dan Mouffe, yang menolak gagasan masyarakat sebagai totalitas yang dapat dipahami secara rasional, dan sebaliknya melihatnya sebagai lapangan antagonisme yang berfungsi sebagai batas diskursifnya. Dengan kata lain, apa yang memberikan batas definisional masyarakat pada saat yang sama merusaknya sebagai identitas koheren, utuh. Oleh karena itu,

[252] Stirner, *The Ego and its Own*, hlm. 40.

mereka berargumen, 'Masyarakat tidak pernah berhasil sepenuhnya menjadi masyarakat, karena segalanya di dalamnya ditembus oleh batasnya, yang mencegahnya membentuk dirinya sebagai realitas obyektif.'[253] Antagonisme tidak boleh dipikirkan di sini dalam pengertian keadaan alam Hobbesian, sebagai perang setiap orang melawan setiap orang, melainkan sebagai semacam ruptur atau perpindahan identitas sosial yang mencegah penutupan masyarakat sebagai identitas koheren.

Menegaskan indeterminasi dan keterbukaan identitas sosial tidak merusak kemungkinan politik radikal. Anarkisme tidak memerlukan fondasi ontologis mendalam, seperti yang ditawarkan oleh konsep ekologi sosial Bookchin. Sebaliknya, jenis fondasionalisme ini membatasi politik dengan mendasarkannya pada determinasi biologis dan visi organik masyarakat. Kontensi saya di sini adalah bahwa kita tidak boleh lagi memikirkan politik kebebasan dan emansipasi dalam istilah-istilah ini. Mengasumsikan tatanan sosial harmonis, rasional sebagai program fundamental politik, dan melihat ini sebagai sudah imanen dalam relasi sosial, melibatkan penutupan politik itu sendiri. Ia bertujuan pada stabilisasi tertentu, dan, memang, domestikasi politik. Daripada melihat politik radikal sebagai bagian dari proses rasional, sebagai momen dalam pengungkapan totalitas obyektif, kita harus melihatnya sebagai titik-titik ruptur yang tidak dapat diprediksi dengan tatanan sosial yang ada. Jika kita mengambil posisi Ranciere di sini, kita dapat melihat gagasan tatanan sosial yang ditentukan sebagai tatanan 'polisi', yang berlawanan dengannya politik selalu momen ruptur, perpindahan, dan eksterioritas.[254] Bagi Ranciere, politik adalah demokrasi. Namun, demokrasi di sini tidak ada hubungannya dengan rezim stabil institusi, praktik, identitas, dan hak, melainkan merujuk pada momen disonansi

[253] Laclau dan Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, hlm. 127.
[254] Lihat Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, terj. Julie Rose (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999).

atau disjungsi yang diciptakan ketika demos -bagian yang dikecualikan dari tatanan sosial dan politik -menuntut untuk disertakan, dan, pentingnya, melakukannya berdasarkan presuposisi kesetaraan dengan seluruh komunitas. Ini bukan, oleh karena itu, masalah penggabungan mulus bagian tertentu ke dalam keseluruhan, melainkan disjungsi antara bagian yang tidak memiliki tempat -orang miskin, imigran ilegal, misalnya -dan tatanan yang tidak dapat mengakomodasi bagian ini tanpa mengganggu dirinya sendiri.

Dengan kualifikasi tertentu, saya menganggap pandangan Ranciere tentang politik sangat berguna untuk pemikiran ulang anarkisme. Ini karena ia melihat politik itu sendiri sebagai perpindahan an-arkis tatanan bagian, kemiripan, dan identitas. Dapatkah kita berbicara, maka, tentang perpindahan an-arkis anarkisme itu sendiri? Ini adalah apa yang telah saya usahakan untuk tangkap dengan gagasan postanarkisme: destabilisasi fondasi ontologis dan identitas esensial anarkisme. Lebih lanjut, dapatkah kita katakan, dengan Ranciere, bahwa tatanan sosial apa pun, bahkan yang didasarkan pada prinsip-prinsip anarkis, akan menjadi tatanan polisi? Dengan 'polisi', Ranciere tidak merujuk pada aparatus koersif negara, melainkan pada pengaturan rasional tempat, peran, dan identitas dalam komunitas apa pun berdasarkan 'distribusi yang dapat dirasakan' tertentu: yaitu, rezim tanda tertentu yang menentukan apa yang dapat dirasakan dan apa yang tidak.[255] Jika kita mengambil argumen ini, kita harus mengakui bahwa bentuk organisasi sosial apa pun akan melibatkan relasi kekuasaan dan eksklusi - relasi ini bersamaan luasnya dengan masyarakat sebagai demikian. Tidak diragukan struktur dan kontur komunitas atau masyarakat anarkis akan jauh lebih terbuka, kurang eksklusif dan restriktif, dan lebih demokratis daripada masyarakat lain. Namun, politik anarkis harus tetap sadar akan risiko bentuk-

[255] Lihat Jacques Rancière, *The Politics of Aesthetics: the Distribution of the Sensible*, terj. Gabriel Rockhill (New York: Continuum, 2004).

bentuk kekuasaan baru muncul di masyarakat yang seharusnya dibebaskan dari kekuasaan. Ini tidak berarti, tentu saja, bahwa proyek membangun komunitas otonom, libertarian tidak berguna dan harus ditinggalkan; melainkan bahwa anarkisme juga harus dilihat sebagai etika di mana kekuasaan terus-menerus diproblematisasi, dan di mana batas terus diperdebatkan. Anarkisme harus tetap sensitif terhadap kemungkinan dominasi dan ketidakpastian perselisihan dan ketidaksepakatan.

Jika kita memeriksa, misalnya, gagasan Bookchin tentang municipalisme sebagai dasar politik baru kewarganegaraan dan pengambilan keputusan demokratis, kita menemukan banyak ide menarik dan menarik untuk institusi dan praktik libertarian, termasuk bentuk-bentuk demokrasi dewan dan desentralisasi. Namun, ada sedikit pengakuan terhadap kemungkinan bentuk-bentuk kekuasaan dan eksklusi baru muncul dengan institusi-institusi tersebut. Misalnya, kategori kewarganegaraan, yang sering mempertahankan praktik-praktik eksklusi dan sekuritisasi yang meresap, tidak pernah benar-benar dipertanyakan atau didekonstruksi dalam akunnya. Sebaliknya, kita disajikan dengan citra struktur politik masyarakat ekologi rasional masa depan. Sebagai bagian dari visi konfederalis ini, Bookchin mengutip sebagai contoh 'politik autentik' model-model partisipasi politik dari demokrasi Athena dan pertemuan kota New England, serta motif-motif Arendtian dan Aristotelian tentang kehidupan politik yang tepat.[256] Meskipun politik anarkis tentu dapat mengambil bentuk-bentuk dan praktik demokratis masa lalu, masalahnya lebih terletak pada cara visi konfederalis Bookchin ini dibayangkan sebagai bagian dari totalitas dialektis interdependensi sosial dan politik yang terungkap menuju realisasi dirinya sendiri.[257] Model konfederalis ini

[256] Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities: Towards a New Politics of Citizenship* (London: Cassell, 1995), hlm. 60.
[257] Lihat Bookchin, *From Urbanization to Cities*, hlm. 254–5.

dengan demikian dikonfirmasi sebagai satu-satunya bentuk politik yang dapat diambil oleh masyarakat yang dibebaskan. Namun, jika kita akan memahami anarkisme tidak hanya sebagai cara memikirkan bentuk-bentuk masa depan masyarakat bebas, melainkan juga sebagai gangguan an-arkis semua bentuk politik, maka kita harus bersikeras pada keterbukaan konstitutif tertentu dan ruang perdebatan dan ketidaksepakatan.

Dalam mempertimbangkan politik Bookchin, maka, kita harus memperhatikan dengan cermat analisis kritis Ranciere tentang anarkisme klasik:

> *Anarkisme historis berayun antara dua sikap fundamental: di satu sisi ia mengumpulkan kapasitas penemuan manusia dalam asosiasi dengan skema evolusi historis yang maju oleh sains Marxis. Di sisi lain, ia menyajikan dirinya, dalam tradisi Proudhon, sebagai pembawa sains sosial sejati, dan formula sosial siap untuk aplikasi masa depan ... Murray Bookchin, untuk bagiannya, tampaknya bagi saya mempertahankan visi organicis yang anarkisme sering dikaitkan dengannya, visi menurut mana masyarakat yang adil akan seperti sayuran yang tertanam baik di tanahnya. Ini juga berarti bahwa ia menyajikan solusi anarkis sebagai aplikasi formula yang seharusnya menjadi obat untuk penyakit negara. Saya, untuk bagian saya, tidak percaya pada frasa-frasa siap pakai untuk aplikasi masa depan. Saya percaya bahwa ada bentuk-bentuk oposisi saat ini terhadap tatanan yang ada yang mengembangkan bentuk-bentuk masa depan keberadaan bersama. Kritik anarkis dan bentuk-bentuk asosiasi yang terkait dengan tradisi anarkis tentu mengambil pentingnya baru sejak kegagalan Marxisme Negara dan partai-partai sosialis. Tapi ini menyiratkan memikirkan hal yang anarkisme*

historis anggap kontradiktif: pemikiran politik anarkis, gagasan anarkisme sebagai politik praktis.[258]

Jika anarkisme akan dilihat sebagai politik dalam penger-tian ini, daripada sebagai narasi perkembangan yang dikudus-kan oleh pengetahuan ilmiah dan hukum alam, maka kita harus menolak kategori ontologis di mana visi politik Bookchin didasarkan. Karena politik ekologi sosial Bookchin diabsolut-kan dan dibuat pasti melalui dialektika dan melalui obyektivi-tas rasional, organik, ia mempengaruhi penutupan politik. Melihat anarkisme sebagai 'politik praktis' daripada sebagai sains sosial, berarti anarkisme dipraktikkan tanpa jaminan dialektis dan fondasi naturalistik ini; penekanannya adalah pada kontingensi dan inovasi praktis, daripada pada pema-haman basis organik dan telos rasional cerita pembebasan manusia. Gerakan dari sains fondasi mendalam ke politik praktik dan kontingensi ini adalah sentral bagi postanarkisme.

Anarkisme sebagai Primitivisme

Jika kita akan mempertanyakan gagasan anarkisme sebagai wacana kemajuan rasional dan perkembangan dialektis, harus-kah kita kemudian melihatnya sebagai politik anti-peradaban yang berlawanan dengan gagasan kemajuan itu sendiri? Ini tepatnya posisi yang diadopsi oleh anarko-primitivis, John Zerzan, yang terlibat dalam kritik radikal peradaban atas nama Zaman Keemasan pra-peradaban: yaitu, citra manusia di zaman Palaeolitik sebagai secara alami bebas dan tidak dibebani oleh kendala masyarakat modern. Argumen Zerzan di sini tampak-

[258] Jacques Rancière, 'Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Rancière', diwawancarai oleh Todd May, Benjamin Noys, dan Saul Newman, terj. John Lechte, *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, hlm. 173–85 pada 176–7.

nya kebalikan langsung dari Bookchin: sementara yang terakhir menegaskan gagasan inovasi teknologi dan kemajuan, menempatkan kemungkinan pembebasan manusia di masyarakat ekologi masa depan, yang pertama memiliki visi dystopian sepenuhnya tentang modernitas, kembali ke waktu pra-lapsarian kebebasan total dan kesatuan dengan alam, keadaan yang merupakan nasib buruk kita untuk pernah meninggalkannya. Bagi Zerzan, harapan pembebasan manusia terletak dalam destruksi total teknologi dan perangkap peradaban, dan kembali ke eksistensi primitif: insurreksi primitif masa depan.[259] Lebih lanjut, karena sikap anti-peradabannya, dan penolakan dystopiannya terhadap teknologi dan gagasan kemajuan, Zerzan dikutuk sebagai anarkis 'gaya hidup' nihilistik dalam polemik Bookchin yang disebutkan di atas. Namun, kedua pemikir ini memiliki lebih banyak kesamaan daripada yang mungkin tampak: mereka berdua bergantung pada keinginan Pencerahan untuk kepenuhan sosial. Yaitu, gagasan harmoni sosial rasional dan mengatasi alienasi. Bookchin mencari kepenuhan sosial ini di masa depan, sementara Zerzan menemukannya di masa lalu.

Kesamaan ini menjadi lebih jelas dalam oposisi bersama mereka terhadap postmodernisme/poststrukturalisme. Seperti Bookchin, Zerzan menyamakan postmodernisme dengan nihilisme, irasionalisme, dan relativisme. Ia merujuknya sebagai 'bencana', berargumen bahwa ia hanya mencerminkan abstraksi, fragmentasi, dan kehilangan realitas yang dihasilkan oleh hiper-kapitalisme dan konsumerisme kontemporer. Namun, di samping konflasi problematik gagasan pop-kultur tertentu tentang postmodernisme -yang saya setuju sebagian besar terdiri dari fetisisasi kapitalisme dan tidak mampu memberikan kritik efektif apa pun terhadapnya -dengan poststrukturalisme, yang saya lihat sebagai lebih terlibat secara politik, aneh bahwa

[259] Lihat John Zerzan, *Future Primitive and Other Essays* (New York: Autonomedia, 1994).

Zerzan mengutuk postmodernisme karena serangannya terhadap humanisme Pencerahan: 'Postmodernisme merusak dua prinsip utama humanisme Pencerahan: kekuatan bahasa untuk membentuk dunia dan kekuatan kesadaran untuk membentuk diri.'[260] Namun tentu saja wacana humanisme Pencerahan, dengan gagasan-gagasannya tentang individu rasional sadar dan emansipasi manusia, adalah produk peradaban yang Zerzan tolak begitu keras. Memang, dalam esai lain, Zerzan mengklaim bahwa bahasa itu sendiri alienasi dan represif karena ia mengabstraksi kita dari hubungan yang lebih langsung dan autentik dengan dunia;[261] dan namun ia mengutuk postmodernisme karena merusak kekuatan bahasa untuk membentuk dunia. Dalam pengertian apa rasionalitas, dan gagasan-gagasan humanis Pencerahan tentang subjek otonom, akan memiliki makna apa pun di masyarakat primitif, pralinguistik yang Zerzan kagumi?

Di samping momen-momen kontradiksi diri ini, apa yang menjadi jelas dalam kritik Zerzan terhadap postmodernisme adalah keinginan untuk mempertahankan gagasan autentisitas dan kehadiran; gagasan bahwa ada realitas esensial -benda itu sendiri -di luar wacana dan representasi. Apa yang postmodernisme merusak dan ganggu, menurut Zerzan, adalah kemungkinan hubungan autentik dengan dunia, apresiasi sensorik real yang tidak dimediasi oleh bahasa. Efek strategi seperti dekonstruksi, menurut Zerzan, adalah membuat tidak mungkin 'kontak atau komunikasi yang tidak dimediasi, hanya tanda dan representasi; dekonstruksi adalah pencarian kehadiran dan pemenuhan yang ditunda tanpa akhir, secara perlu'.[262] Ini mengapa Zerzan juga kritis terhadap psikoanalisis Lacan, karena ia menunjukkan bahwa jouissance pra-simbolik tidak mungkin

[260] Lihat Zerzan, *Future Primitive*, hlm. 108.
[261] Lihat Zerzan, 'Language: Origin and Meaning', dalam *Elements of Refusal* (Columbia, MO: CAL Press, 1999).
[262] Zerzan, *Future Primitive*, hlm. 117.

dan tidak dapat dicapai karena ia di luar tatanan bahasa dan representasi.

Keinginan Zerzan untuk kembali ke hubungan autentik tertentu dengan dunia, pengalaman tidak dimediasi kehadiran, seperti keinginan untuk kembali ke keadaan bliss pra-Oedipal: kenikmatan harmonis yang tidak dimediasi (jouissance) dengan ibu sebelum intervensi alienasi penanda paternal. Memang, deskripsinya tentang masyarakat pemburu-pengumpul primitif di zaman Palaeolitik, bagi siapa kendala peradaban, beban gender dan hierarki ekonomi serta kekerasan dan alienasi kapitalisme, teknologi, dan pembagian kerja tidak diketahui, adalah masyarakat bliss, ketidakbersalahan, dan harmoni, di mana seseorang mengalami hubungan autentik dan langsung dengan lingkungan alam. Hidup eksistensi yang tidak didomestikasi, tanpa teknologi, tanpa kerja tidak sukarela, tanpa struktur keluarga, tanpa bahkan bahasa dan representasi simbolik, adalah mengalami kebebasan sejati dan kesatuan lengkap dengan dunia. Menurut Zerzan, masyarakat pemburu-pengumpul primitif seperti itu adalah masyarakat rekreasi, kelimpahan, dan egalitarisme.

Gagasan keadaan hilang kenikmatan tak bersalah dan autentisitas memiliki resonansi kuat hari ini di hadapan intrusi dan kendala pervasif masyarakat kita yang jenuh teknologi. Di sini kita tidak boleh menolak nilai kritik dystopian Zerzan. Kita memang hidup eksistensi didomestikasi di zaman kapitalisme biopolitik kita, dengan pengerahan terus-menerus teknologi pengawasan dan kontrol, komodifikasi sinis dan manipulasi kehidupan biologis itu sendiri dan devastasi lingkungan alam. Masyarakat di dunia maju semakin menyerupai penjara raksasa hi-tech, dengan kamera pengawasan, database, teknologi biometrik, dan penutupan commons. Apakah kita tidak semua dihantui oleh keinginan untuk menghancurkan rantai yang mengikat kita, untuk melarikan diri dari batas-batas ini, untuk berkeliaran bebas di keganasan keadaan alam? Apakah keinginan untuk melarikan diri dari domestikasi tidak berulang

sebagai fantasi sosial yang kuat? Memang, ini bagaimana kita harus mendekati visi Zerzan tentang masyarakat primitif autentik. Mereka tidak boleh dilihat sebagai masyarakat yang benar-benar ada; meskipun kelimpahan studi antropologi yang Zerzan kutip sebagai bukti keberadaannya, ini semua spekulasi murni. Sebaliknya mereka harus dilihat sebagai semacam utopia, imajiner anti-politik kebebasan dan otonomi yang berfungsi sebagai dasar kuat untuk kritik kondisi kontemporer. Seperti yang dikatakan Zerzan, merujuk pada mitos Zaman Keemasan, 'Eden, atau nama apa pun yang ia gunakan, adalah rumah nenek moyang forager primeval kita, dan menyatakan kerinduan para petani tanah yang kecewa untuk kehidupan hilang kebebasan dan kemudahan relatif.'[263] Kita harus, oleh karena itu, melihat utopia Zerzan tentang kebebasan dan autentisitas primitif tidak sebagai sesuatu yang pernah ada, apalagi sebagai sesuatu kita dapat kembali sebagai bagian dari program anti-peradaban, melainkan sebagai semacam imajiner negatif, titik eksterioritas dan kelebihan yang memungkinkan kita melarikan diri dari batas mental dunia ini dan merefleksikan batasnya. Seperti yang dikatakan Zerzan sendiri: 'Untuk "mendefinisikan" dunia yang tidak dialienasi akan tidak mungkin dan bahkan tidak diinginkan, tapi saya pikir kita dapat dan harus mencoba mengungkap dunia tak dunia hari ini dan bagaimana ia menjadi seperti ini.'[264] Kita tidak dapat kembali ke eksistensi pemburu-pengumpul primitif. Seperti yang dikatakan Rousseau, kita tidak dapat kembali ke bliss primeval keadaan alam -setelah kita meninggalkan Zaman Keemasan ini tidak ada kembali. Kita hanya dapat maju, bekerja dengan apa yang kita miliki, menolak dan menghancurkan teknologi tertentu, memanfaatkan dan memeradabkan yang lain, tapi, lebih penting, menciptakan ruang baru untuk otonomi dan

[263] Zerzan, *Future Primitive*, hlm. 29.
[264] Zerzan, *Future Primitive*, hlm. 45.

kesetaraan, cara hidup baru yang menolak dan melarikan diri dari domestikasi.

Namun, di mana argumen Zerzan menjadi problematis adalah dalam gagasan esensialis bahwa ada kehadiran yang dapat dipahami secara rasional, obyektivitas sosial yang di luar bahasa dan wacana. Berbicara dalam istilah Lacan, keadaan pra-linguistik jouissance tepatnya tidak dapat dicapai: ia selalu dimediasi oleh bahasa yang pada saat yang sama mengalienasi dan mendistorsi. Ia adalah jouissance imajiner, ilusi yang diciptakan oleh tatanan simbolik itu sendiri, sebagai rahasia di balik tirainya. Kita hidup di alam semesta simbolik dan linguistik, dan berspekulasi tentang kondisi asli autentisitas dan langsung, atau membayangkan bahwa kehadiran autentik dapat dicapai di balik tirai tatanan simbolik atau di luar jangkauan bahasa, adalah sia-sia. Tidak ada keluar dari bahasa dan simbolik; juga tidak ada kembali ke real pra-Oedipal. Berbicara dalam istilah alienasi, seperti yang dilakukan Zerzan, adalah membayangkan kehadiran atau kepenuhan murni di luar alienasi, yang merupakan kemustahilan. Meskipun serangan Zerzan terhadap teknologi dan domestikasi tidak diragukan penting dan valid, ia didasarkan pada esensialisme yang sangat problematis implisit dalam gagasan alienasinya.

Mempertanyakan wacana alienasi ini bukan gestur konservatif. Ia tidak merampas kita dari alasan normatif untuk menolak dominasi, seperti yang diklaim Zerzan. Ini adalah untuk menyarankan bahwa proyek-proyek perlawanan dan emansipasi tidak perlu didasarkan pada kehadiran langsung atau kepenuhan positif yang ada di luar kekuasaan dan wacana. Sebaliknya, politik radikal dapat dilihat sebagai didasarkan pada momen negatif: kehampaan atau kekurangan yang produktif dari mode-mode baru subjektivitas politik dan tindakan.[265] Dari-

[265] Poin serupa dikemukakan oleh John Holloway, yang melihat negativitas sebagai basis bagi penolakan terhadap kapitalisme. Meskipun ia tetap mempertahankan konsep alienasi (keterasingan) sebagai karakteristik kapitalisme, ia melihatnya sebagai sebuah operasi yang menyangkal, bukan esensi asli dari subjek, melainkan potensi subjek -

pada kembali ke autentisitas primordial yang telah dialienasi dan namun dapat direbut kembali -keadaan harmoni yang akan menjadi eclipse politik itu sendiri -saya percaya lebih bermanfaat untuk berpikir dalam istilah retakan konstitutif yang di dasar identitas apa pun, retakan yang menghasilkan pembukaan radikal untuk artikulasi dan tindakan politik.

Etika Postanarkisme

Saya telah menyarankan bahwa, terlepas dari perbedaan mereka, baik Bookchin maupun Zerzan bekerja dalam paradigma Pencerahan -serupa dengan anarkisme klasik yang mengandaikan adanya esensi sosial atau kepenuhan rasional: sesuatu yang entah telah hilang dan perlu dipulihkan, atau sesuatu yang akan diwujudkan di masa depan melalui proses perkembangan dialektis. Argumen saya adalah bahwa visi ontologis ini menutup dimensi politik, menentukan arahnya, dan menghilangkan keterbukaan serta kontingensi yang seharusnya dimiliki politik. Ide tentang keterbukaan dan kontingensi ini, lebih jauh lagi, juga merujuk pada ranah etika. Seperti yang telah saya tunjukkan, etika adalah apa yang membuka politik menuju sesuatu yang melampaui batas-batasnya sendiri, mengganggu kecenderungan identitas politik untuk menjadi berdaulat (*sovereignising*). Dalam pengertian ini, karena postanarkisme mewujudkan momen gangguan an-anarkis, ia adalah cara berpikir tentang politik yang juga terlibat secara mendalam dengan etika. Postanarkisme dapat dilihat sebagai cara untuk

sebuah kemanusiaan yang akan datang, bukan kemanusiaan yang harus dipulihkan: 'Bukan kemanusiaan yang hilang, bukan pula kemanusiaan yang ada saat ini, melainkan kemanusiaan yang harus diciptakan.' Lihat *Change the World Without Taking Power: the Meaning of Revolution Today* (London: Pluto, 2002), hlm. 152.

merefleksikan momen ketegangan aporis antara politik dan etika.

Namun, apa yang kita maksud dengan etika di sini? Dapatkah kita berbicara tentang pemahaman etika yang spesifik secara postanarkis, dan bagaimana hal ini berbeda dari konsepsi etika lainnya? Pertanyaan tentang etika dan hubungannya dengan politik radikal saat ini menjadi sangat penting di hadapan apa yang secara dangkal tampak sebagai dua fenomena yang kontradiktif. Di satu sisi, telah terjadi delegitimasi kategori moral universal, yang dapat ditemukan saat ini dalam pluralitas posisi moral, keyakinan agama, sensibilitas etis, dan cara hidup. Di sisi lain, kita melihat keinginan histeris untuk menciptakan kembali kemutlakan moral: sesuatu yang dapat diamati, misalnya, dalam konstruksi etika -berdasarkan gagasan liberal tentang hak asasi manusia -sebagai ideologi global; atau dalam kembalinya dogmatisme dan konservatisme agama jenis terburuk secara tak terduga (*uncanny*).

Inilah situasi paradoks yang dihadapi etika di bawah kondisi pascamodernitas. Meskipun seseorang dapat menegaskan, bersama Lyotard, memudarnya metanarasi -termasuk imperatif moral universal Kantian -implikasi dari hal ini sering kali ambigu. Bukannya menghasilkan pembebasan, hal ini terkadang justru mengarah pada pembebasan superego moral yang ganas. Fundamentalisme moral dan agama dalam pengertian ini merupakan gejala dari "kondisi pascamodern". Penurunan otoritas tradisional hukum moral dan perintah universal saat ini disubstitusi dengan "komite etika" dan spiritualisme *New Age* dalam upaya putus asa untuk menciptakan kembali tempat bagi otoritas, guna menutupi kekosongan dalam tatanan simbolik. Pembebasan yang dijanjikan seiring dengan menurunnya otoritas moral dan simbolik tradisional kini berakhir pada serangkaian batasan dan larangan baru. Dalam kata-kata

Lacan, yang membalikkan maksim Dostoyevsky, 'jika Tuhan sudah mati, sekarang tidak ada yang diizinkan'.[266]

Bagaimana bentuk politik radikal yang terlibat secara etis seperti anarkisme menanggapi situasi ini? Respon yang memadai pastilah bukan libertarianisme naif yang merayakan runtuhnya otoritas moral tradisional sebagai momen kebebasan eksistensial. Masalahnya tidak sesederhana itu: seperti yang ditunjukkan Lacan, proyek kaum libertin sering kali dipersulit oleh munculnya larangan dan hukum baru, sebuah keinginan baru akan otoritas.[267] Melanggar hukum demi pelanggaran itu sendiri hanya akan berakhir dengan menciptakan kembali hukum tersebut. Seperti yang akan saya coba tunjukkan, dan bertentangan dengan apa yang dituduhkan selama ini, postanarkisme tidaklah sama dengan nihilisme amoral atau relativisme. Memang, ia dibangun di atas kemungkinan etis anarkisme klasik -terutama etika solidaritas dan kesetaraan, penolakan terhadap dominasi, dan penghormatan terhadap otonomi orang lain. Namun, ia melakukannya tanpa jaminan ontologis dari kategori moral dan rasional universal. Sementara anarkisme klasik menolak otoritas moral yang termaktub dalam agama, ia justru memproklamasikan otoritas moral berdasarkan alam, akal budi, dan sains. Bagi Kropotkin dan Bakunin, alam mengandung fakta moral dan rasional yang dapat dilihat melalui pengamatan ilmiah. Ketika Kropotkin mengatakan bahwa alam adalah 'guru etika pertama bagi manusia', ia mendasarkan pemahaman etika pada kepastian evolusi biologis. Sementara Godwin menganggap pengambilan keputusan moral sebagai domain individu otonom yang menjalankan 'hak untuk penilaian pribadi', ia tetap melihat hal ini sebagai bagian dari proses kesempurnaan moral dan rasional universal.

[266] Lihat Jacques Lacan, 'A theoretical introduction to the functions of psychoanalysis in criminology', *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society (JPCS)*, 1(2), 1996, hlm. 13–25 pada 15.
[267] Lihat Jacques Lacan, 'Kant with Sade', *October*, 51, 1989.

Namun, jika postanarkisme mempertanyakan fondasionalisme moral semacam ini, dapatkah ia tetap mempertahankan komitmen pada tindakan etis? Tidak menurut Benjamin Franks, yang berpendapat bahwa postanarkisme mengarah pada subjektivisme radikal -sebuah relativisme moral di mana individu, secara solipsistik (hanya mementingkan diri sendiri), menentukan koordinat moralnya sendiri sehingga membuatnya tidak cocok untuk mengembangkan hubungan etis dan politik dengan orang lain. Posisi subjektivis ini dikaitkan dengan Stirner, yang menurut Franks, menolak diskursus moral dan rasional universal yang terkandung dalam humanisme Pencerahan dan mengusulkan sebagai gantinya individualisme ekstrem dan amoralisme dari egois yang menciptakan dirinya sendiri:

Namun, alternatif terhadap anarkisme konsekuensialis dan deontologis yang diadopsi oleh beberapa individualis egois dan postanarkis, yaitu subjektivisme radikal, tidak memadai karena alasan yang serupa. Jika subjektivisme itu benar, maka ia membatasi kemungkinan dialog etis yang bermakna, menciptakan kembali hierarki antara ego yang terbebas dengan orang lain, dan tidak dapat menjelaskan secara memadai tentang ego yang kreatif tanpa bantuan bentuk sosial lain yang ia tolak.[268]

Namun, di samping pertanyaan sejauh mana saya mendasarkan pemahaman saya tentang etika postanarkis seluruhnya pada egoisme Stirnerian, saya tetap menganggap Stirner berguna untuk memikirkan kembali etika dalam kerangka singularitas. Terlebih lagi, seperti yang telah saya sarankan, kritik Stirner terhadap moralitas tidak boleh direduksi menjadi individualisme egois yang sederhana: pemahamannya tentang subjek individu jauh lebih radikal dari itu. Saya melihat Stirner sebagai sejenis "bola penghancur" yang meruntuhkan abstraksi humanisme dan rasionalisme yang didirikan di tempat Tuhan oleh Feuerbach. Poinnya adalah untuk menunjukkan bahwa

[268] Lihat Benjamin Franks, 'Postanarchism and Meta-ethics', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008 hlm. 135–53 pada 148.

kategori moral dan rasional modernitas memiliki religiositas yang tidak terdiagnosis, sebuah noda teologis yang terus menghantui sekularitas mereka yang tampak nyata.[269] Oleh karena itu, moralitas adalah sebuah ideologi, dan ia menyembunyikan hubungan dominasi tertentu. Dengan demikian, Stirner membuka lahan bagi pertimbangan ulang atas etika dan politik di luar kategori humanisme Pencerahan dan liberalisme. Etika dan politik harus dipikirkan pada tingkat singularitas daripada abstraksi universal; etika harus terbuka bagi penentuan diri yang spontan dan bebas oleh individu, daripada dipaksakan kepada mereka dari atas melalui kode moral dan batasan yang abstrak. Terlebih lagi, sang egois yang menolak untuk tunduk pada abstraksi ini bukanlah seorang amoralis -sebuah posisi yang hanya menegaskan kembali biner yang ditetapkan oleh moralitas. Sebaliknya, sang egois harus dilihat sebagai dimensi subjektivitas yang terbuka, sebuah kekosongan yang menciptakan diri sendiri yang selalu dalam proses "menjadi" (*becoming*), dan di mana semua identitas tetap yang berdaulat menjadi tidak stabil. Subjektivitas individu borjuis liberal, yang sering kali (dan secara tidak akurat) dikaitkan dengan ego Stirner, justru diruntuhkan di sini.

Namun, apakah egoisme ini membuat hubungan etis dengan orang lain menjadi tidak mungkin, seperti yang disarankan Franks? Bagi Stirner, penghapusan egoistik terhadap abstraksi ideal seperti ‘moralitas’, ‘kemanusiaan’, dan ‘masyarakat’ sebenarnya membuka kemungkinan bagi jenis hubungan baru dengan orang lain, hubungan yang didasarkan pada asosiasi sukarela daripada ikatan dan kewajiban yang telah ditetapkan. Orang-orang akan tetap berkumpul, bersaudara, saling mencintai, dan sebagainya, tetapi perbedaannya adalah, bahwa kemudian individu benar-benar bersatu dengan individu, sementara sebelumnya mereka diikat bersama oleh sebuah tali; anak dan ayah diikat bersama sebelum mencapai kedewasaan,

[269] Lihat Stirner, *The Ego and its Own*, hlm. 45–6.

setelahnya mereka dapat berkumpul secara independen; sebelum itu mereka saling memiliki sebagai anggota keluarga, setelah itu mereka bersatu sebagai kaum egois; status anak dan ayah tetap ada, tetapi anak dan ayah tidak lagi memaku diri mereka pada status tersebut.[270]

Meskipun dimensi sosial dari egoisme ini mungkin kurang dijabarkan secara mendalam -Stirner memberikan referensi tertentu pada kemungkinan sebuah 'persatuan egois' (*union of egoists*) -hal itu sama sekali tidak dikesampingkan dalam penjelasannya. Juga tidak ada hierarki tersirat dalam pemikiran Stirner antara ego yang terbebas dengan orang lain, seperti yang disarankan Franks. Bagi Stirner, kemungkinan kebebasan radikal yang ditawarkan oleh egoisme dan 'milik-sendiri' (*ownness*) dapat digapai oleh siapa saja; tidak ada sentimentalitas Nietzschean untuk aristokrasi di sini.

Sebagai alternatif bagi 'subjektivisme' Stirnerian dan universalisme moral, Franks mengusulkan etika situasional (*situated ethics*): sebuah pemahaman tentang etika yang terletak di dalam, dan bergantung pada, praktik sosial, komunitas, dan organisasi tertentu. Situasi yang berbeda menuntut hubungan dan aturan etis yang berbeda, aturan yang tetap dapat berubah seiring waktu, dan terbuka bagi dialog serta negosiasi kritis.[271] Saya sepenuhnya setuju dengan penerapan etika ini, dan saya melihatnya sebagai cara yang berguna untuk memikirkan etika dalam kerangka otonomi dan pluralisme. Namun, yang kurang dari sini adalah pemahaman tentang subjektivasi etis -dengan kata lain, proses di mana seorang subjek menjadi subjek etis (dan, tentu saja, politik). Oleh karena itu, saya pikir ide tentang etika situasional perlu dilengkapi dengan penjelasan tentang subjek etis.

Dalam bab sebelumnya, saya telah mengeksplorasi penjelasan anarkis Levinas tentang etika sebagai cara untuk mema-

[270] Stirner, *The Ego and Its Own*, hlm. 122.
[271] Lihat Franks, 'Postanarchism and Meta-ethics', hlm. 147.

hami subjektivasi etis: di sini subjek menjadi 'sandera' oleh perjumpaan dengan Sang Liyan (*the Other*), sebuah perjumpaan yang mengusik dan menggoyahkan identitas kedaulatannya. Namun, di sisi lain dari proses ini adalah strategi mikro-etis dan mikro-politik yang kita lakukan, dan melaluinya kita membentuk hubungan dengan etika. Di sini kita harus beralih sejenak ke 'etika perawatan diri' (*ethics of the care of self*) dari Foucault. Meskipun fokus Foucault pada strategi etis yang membentuk diri mungkin tampak berlawanan dengan konsepsi Levinasian -di mana diri diusik oleh Sang Liyan -saran saya adalah bahwa keduanya tidak sejauh kelihatannya: keduanya bergantung pada konsepsi non-esensialis tentang diri dan hubungannya dengan etika.

Bagi Foucault, strategi etis dan asketis, seperti *askesis*, yang ia eksplorasi dalam volume-volume terakhir *The History of Sexuality*, adalah cara berpikir tentang diri, bukan dalam hubungannya dengan kebenaran esensial yang ditemukan subjek di dalam dirinya sendiri -sebuah konsepsi tentang diri yang mengesahkan praktik regulasi dan institusional di mana subjek dimasukkan -melainkan dalam hubungannya dengan 'permainan kebenaran' tertentu, aturan perilaku, dan praktik perawatan yang dilakukan subjek. Sederhananya, strategi etis yang dibahas Foucault ini adalah cara-cara di mana subjek mengonstruksi, bukan menemukan, dirinya sendiri. Kita menemukan paralel penting di sini dengan ide Stirner tentang ego sebagai proses penciptaan diri.

Terlebih lagi, meskipun bagi Foucault, tidak seperti Levinas, perawatan diri secara ontologis mendahului perawatan terhadap orang lain, hal itu tetap memerlukan cara etis tertentu dalam berhubungan dengan orang lain. Secara khusus, ini adalah cara mempraktikkan kebebasan dengan cara yang etis: memang, dalam konsepsi ini, kebebasan menjadi masalah etika. Kebebasan, bagi Foucault, tidak bisa menjadi suatu keadaan di luar kekuasaan yang akhirnya kita capai melalui momen pembebasan. Sebaliknya, ia harus menjadi praktik etis

yang berkelanjutan, di mana hubungan seseorang dengan dirinya sendiri dan orang lain tunduk pada interogasi etis yang terus-menerus.

Praktik pembebasan ini sendiri tidak cukup untuk mendefinisikan praktik-praktik kebebasan yang masih akan dibutuhkan jika orang-orang ini, masyarakat ini, dan individu-individu ini mampu menentukan bentuk-bentuk keberadaan atau masyarakat politik yang dapat diterima... Masalah etika tentang definisi praktik kebebasan ini, menurut saya, jauh lebih penting daripada penegasan berulang-ulang bahwa seksualitas atau hasrat harus dibebaskan.[272]

Apakah Anarkisme Sebuah Utopia?

Apa yang masih kurang diteorikan dalam anarkisme klasik - dengan narasi pembebasan dan pewujudan subjek manusia melalui penyingkapan kekuatan sosial dan alam yang rasional -justru adalah ide tentang etika mikro-politik seperti yang disarankan oleh Foucault. Dengan kata lain, kita tidak bisa berasumsi bahwa proyek revolusioner pembebasan dari kondisi politik dan ekonomi yang opresif saja sudah cukup: akan selalu ada relasi kekuasaan, yang membutuhkan kontestasi etis yang berkelanjutan, praktik kebebasan yang terus-menerus, dan pengembangan berbagai mode subjektivasi.

Oleh karena itu, kita harus mempertimbangkan kembali pertanyaan tentang utopia di sini. Dalam bab-bab sebelumnya, saya telah menyarankan bahwa postanarkisme harus mempertahankan dimensi utopis; memang, ini sangat penting bagi cakrawala anti-politik dari politik radikal. Namun, dimensi

[272] Foucault, 'The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom', hlm. 282–3.

utopis ini harus dipikirkan ulang. Ia tidak boleh berupa formulasi konkret tentang masyarakat yang terbebaskan; misalnya, ide tentang masyarakat ekologis dengan institusi kota prajanya, sebagaimana diusulkan oleh Bookchin sebagai hasil rasional dari proses penyingkapan dialektis. Momen utopis dalam anarkisme tidak seharusnya mencari status ilmiah bagi dirinya sendiri; ia tidak boleh melihat dirinya dalam kerangka program ilmiah yang tepat yang muncul secara tak terelakkan dari proses rasional evolusi sosial. Sebaliknya, utopia menyerahkan dirinya pada imajinasi, memberikan titik pelarian dari tatanan saat ini, sebuah cara untuk mengarahkan dan memicu hasrat (anti)politik. Pemikiran utopis dapat dilihat sebagai cara untuk melubangi status ontologis dari tatanan saat ini, memasukkan ke dalamnya momen heterogenitas dan singularitas yang mengganggu.

Sebagaimana telah saya argumentasikan, anarkisme selalu memiliki dimensi utopis. Namun, seseorang juga dapat mendeteksi dua momen utopis yang berbeda dalam anarkisme: pertama, apa yang mungkin disebut sebagai "utopianisme ilmiah" (*scientific utopianism*), di mana masyarakat anarkis masa depan didasarkan pada prinsip-prinsip ilmiah serta rasional dan akan menjadi hasil tak terelakkan dari revolusi melawan negara; dan kedua, apa yang mungkin disebut sebagai "utopianisme di sini dan saat ini" (*utopianism of the here and now*), di mana fokusnya kurang pada apa yang terjadi setelah revolusi, dan lebih pada transformasi hubungan sosial di masa kini.

Di sini, anarkisme "spiritual" dari pemikir seperti Martin Buber dan Gustav Landauer memberikan cara-cara penting untuk memikirkan kembali utopia. Sebagai contoh, Landauer menyarankan bahwa negara lebih dari sekadar institusi yang dapat digulingkan dalam sebuah revolusi, lalu digantikan dengan masyarakat anarkis. Sebaliknya, negara harus dilihat sebagai hubungan tertentu antarmanusia: sebuah mode perilaku dan interaksi. Oleh karena itu, ia hanya dapat dilampaui

melalui transformasi hubungan yang bersifat spiritual: 'kita menghancurkannya dengan menjalin hubungan lain, dengan berperilaku secara berbeda'.[273]

Jika tidak ada transformasi seperti itu, negara hanya akan diciptakan kembali dalam bentuk yang berbeda selama revolusi. Maka, fokusnya harus pada penciptaan hubungan antarmanusia yang alternatif, tanpa negara, dan non-otoriter. Kita menemukan penekanan di sini pada mikro-politik dan mikro-etika libertarian: seperti halnya pemikir Etienne de la Boétie, Foucault, dan Stirner, Landauer menunjukkan kepada kita bahwa masalah 'perbudakan sukarela' (*voluntary servitude*) -negara atau dominasi politik sebagai cara berpikir dan mode berhubungan dengan orang lain -harus diatasi dalam kepala dan hati kita sebelum ia dapat diatasi sebagai institusi eksternal; atau lebih tepatnya, kedua proses tersebut harus berjalan beriringan. Ini menyarankan sebuah utopianisme yang bersifat segera, di sini dan saat ini -sebuah utopianisme yang dibangun di atas kemungkinan-kemungkinan komunitas yang sudah ada, namun yang cara hidupnya mengandaikan apa yang belum ada atau belum eksis.[274]

Pemahaman "mikro-politik" ini memberikan kita cara alternatif, dan saya pikir lebih berbuah, untuk memikirkan utopia daripada utopianisme ilmiah, di mana masyarakat rasional masa depan muncul sebagai produk tak terelakkan dari narasi besar pembebasan manusia. Namun, utopianisme masa kini ini tidak boleh dianggap sebagai pengabaian terhadap politik, seolah-olah membayangkan bahwa pembangunan komunitas dan cara hidup otonom berarti kita dapat menyerah pada ide

[273] Gustav Landauer, dikutip dalam Martin Buber, *Paths in Utopia* (New York: Syracuse University Press, 1996), hlm. 47.

[274] Kita menemukan kiasan serupa dalam gagasan Hakim Bey tentang 'Temporary Autonomous Zone' (Zona Otonom Sementara): ruang-ruang heterotopia yang eksis di masa kini, atau yang dapat diciptakan di masa kini, di mana bentuk-bentuk eksistensi alternatif, libertarian, dan non-statist dapat dibayangkan. Lihat *T.A.Z: the Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy and Poetic Terrorism* (Autonomedia, 1991).

untuk menghadapi atau mengontestasi tatanan yang ada secara politik. Keduanya harus berjalan bersama.

Utopianisme, meskipun merupakan sarana untuk melarikan diri dari kungkungan mental tatanan saat ini, tidak boleh dilihat sebagai sarana untuk melarikan diri dari tanggung jawab keterlibatan politik. Memang, kita bisa mengatakan bahwa utopianisme "di sini dan saat ini" juga hadir dalam bentuk-bentuk nyata perlawanan terhadap dominasi. Misalnya, mengganggu kegiatan kontrol perbatasan dan mengampanyekan hak-hak migran 'ilegal' sudah merupakan tindakan utopis, karena dalam tindakan tersebut terkandung gagasan tentang masyarakat dengan sirkulasi bebas, tanpa tirani perbatasan. Jadi, kita harus menemukan cara untuk memikirkan utopia yang mengekspresikan keinginan akan bentuk-bentuk keberadaan alternatif sekaligus kebutuhan untuk menghadapi secara politik dominasi-dominasi masa kini.

Kesimpulan

Dalam bab ini, saya telah menjabarkan lebih lanjut politik dan etika postanarkisme melalui keterlibatan dalam perdebatan dengan para pemikir anarkis kontemporer. Saya telah menunjukkan bahwa terdapat kesinambungan pada tingkat ontologis dan epistemologis antara anarkisme klasik dan pemikir anarkis kontemporer seperti Bookchin dan Zerzan, terlepas dari banyaknya perbedaan penting di antara mereka.

Lebih jauh lagi, saya telah menunjukkan bahwa jika anarkisme ingin tetap relevan dengan perjuangan politik radikal saat ini, ia harus membangun pemahaman baru tentang politik, etika, subjektivitas, dan utopia yang tidak didasarkan pada ontologi esensialis atau rasionalis, dan yang menghindari jaminan dari dialektika. Dalam pengertian ini, kita harus memikir-

kan postanarkisme dalam kerangka momen-momen utopis dari gangguan dan kontingensi, daripada penyingkapan proyek rasional dari pemenuhan sosial. Bab 6 akan mengeksplorasi cara-cara di mana politik postanarkisme dapat diterapkan pada perjuangan radikal dan isu-isu kontemporer saat ini.

Bab VI
Kesimpulan: Postanarkisme dan Politik Radikal Hari Ini

Dalam Bab 5, saya menyarankan bahwa postanarkisme mene-mpati medan utopis tertentu. Namun, ini harus dipikirkan sebagai sebuah utopia politik, sebuah utopia di sini dan saat ini; sebuah utopianisme yang terlibat secara mendalam dalam perjuangan politik daripada menarik diri ke dalam kepasifan. Dengan kata lain, penting untuk memikirkan dimensi utopis yang tak terelakkan dari politik radikal dalam kerangka tinda-kan daripada stagnasi, keterlibatan daripada pelarian; sebagai ruang politik pemberontakan dan kontestasi tertentu di mana kedaulatan tatanan yang ada dihadapi atas nama sesuatu yang lain. Tantangan utama dari buku ini adalah memikirkan politik di luar negara -untuk mengeksplorasi prinsip-prinsip konstitu-en dan kontur etis dari ruang politik yang mencari otonomi dari tatanan negara.

Namun, keinginan akan otonomi, yang saya lihat sebagai cakrawala perjuangan politik radikal saat ini, tidak dapat diwujudkan dalam arti yang berarti dalam bentuk separatisme apolitis, sebagai pelarian dari dunia perjuangan dan kontestasi. Eksodus dari Kekaisaran (*Empire*) yang dibicarakan oleh Hardt dan Negri mau tidak mau akan melibatkan perlawanan aktif terhadap dominasi. Perjuangan untuk sebuah "luar", untuk dunia lain, akan selalu menjadi kerja politik, dan akan melibat-kan kontestasi dengan batas-batas dunia ini. Oleh karena itu, kita harus memikirkan otonomi sebagai sebuah proyek yang terbuka -sebagai sesuatu yang dikonstruksi melalui praktik oposisi dan demokratisasi yang berkelanjutan.

Tujuan dari bab ini adalah untuk memetakan kontur medan politik radikal saat ini: untuk mengeksplorasi secara singkat bentuk-bentuk perlawanan yang muncul terhadap kapitalisme global dan dominasi negara, serta meninjau ancaman dan tantangan yang dihadapi oleh gerakan perlawanan ini. Argumen utama saya adalah bahwa sebuah ruang politik pemberontak telah muncul, yang dicirikan oleh bentuk-bentuk praktik dan organisasi politik baru yang eksperimental dan berorientasi anarkistik, meskipun mungkin tidak secara sadar demikian. Pengamatan ini, tentu saja, bukan hal baru: misalnya, telah banyak dikatakan tentang struktur dan praktik desentralisasi, demokratis, dan non-otoriter yang terlibat dalam apa yang secara luas disebut sebagai gerakan anti-kapitalis global.[275]

Namun, tujuan saya di sini adalah untuk menunjukkan bagaimana perjuangan dan gerakan radikal yang baru muncul ini dapat memungkinkan kita untuk merefleksikan batas-batas politik hari ini. Saran saya adalah bahwa kita telah mencapai jalan buntu tertentu dalam politik kontemporer -krisis legitimasi tertentu dalam lembaga-lembaga politik yang mapan dan bentuk-bentuk representasi demokratis. Era yang oleh Rancière dan yang lainnya disebut sebagai "pasca-politik" (*postpolitics*), telah tiba. Ini adalah masa di mana domain politik, yang dulunya dicirikan oleh oposisi ideologis yang dapat diidentifikasi antara Kiri dan Kanan, telah digantikan oleh rasionalitas teknokratis pemerintah, yang dikonstitusikan di sekitar konsensus ekonomi neoliberal (yang kini agak goyah).

Namun, masa "pasca-politik" ini tidak seharusnya disambut dengan pesimisme, melainkan dengan optimisme tertentu: sementara nihilisme absolut di jantung politik parlementer modern sedang dipaparkan secara kejam (misalnya, dalam

[275] Lihat misalnya karya Graeber, 'The New Anarchists'. Lihat juga literatur mengenai gerakan keadilan global dan aktivisme transnasional dari tokoh-tokoh seperti Donatella della Porta (ed.), *The Global Justice Movement: Cross-national and Trans-national Perspectives* (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2007) dan Sidney Tarrow, *The New Transnational Activism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

skandal memalukan biaya pengeluaran anggota parlemen di Inggris), ada -dan telah ada untuk beberapa waktu -gerakan politik radikal dan beragam perjuangan yang muncul dalam skala global, di mana bentuk-bentuk kehidupan demokratis yang baru dan lebih inovatif sedang diusulkan dan diujicobakan. Kita hanya perlu mengalihkan pandangan kita ke dunia alternatif dan pembangkang ini untuk melihat bahwa ini sama sekali bukan era pasca-politik, melainkan era politisasi yang intens.

Pada saat yang sama, kita tidak boleh terlalu optimis tentang keniscayaan transformasi sosial radikal, atau emansipasi global. Meskipun krisis ekonomi saat ini menunjukkan batas-batas kapitalisme -atau setidaknya bentuk hegemonik tertentunya -kita tidak dapat memastikan bentuk politik apa yang akan mendominasi cakrawala kontemporer. Kita tidak selalu melihat tanda-tanda revolusi imanen dari *multitude* muncul di mana-mana. Memang, salah satu tujuan utama buku ini adalah untuk mempertanyakan gagasan tentang revolusi sosial murni yang ditentukan oleh prinsip-prinsip yang tertanam secara organik, hukum sains, pergerakan kekuatan sejarah, atau perkembangan dalam mode produksi. Revolusi -jika kita masih bisa berbicara dalam istilah tersebut, sebagai sebuah peristiwa tunggal -tidaklah imanen atau tak terelakkan; ia juga tidak didorong oleh penyingkapan dialektis dari kekuatan alam atau rasional.

Alih-alih memikirkan pembagian moral yang ketat antara prinsip sosial dan politik (seperti yang diusulkan oleh kaum anarkis klasik), saya berpendapat bahwa lebih produktif untuk menyoroti antagonisme yang ada antara politik dan negara. Negara yang berdaulat adalah tatanan depolitisasi: ia adalah prinsip stabilisasi dan naturalisasi, di mana konflik politik digabungkan, disanitasi, dibuat aman, atau ditekan; ia adalah bentuk "melupakan" antagonisme di dasar fondasi kedaulatannya -sebuah tindakan melupakan, seperti yang dikatakan Foucault, akan "darah yang membeku di atas kode hukum". Sebaliknya, saya berpendapat bahwa politik adalah ruang konstitutif

di antara masyarakat dan negara; dan di ruang inilah perjuangan saat ini melawan kapitalisme global dan otoritarianisme negara harus ditempatkan.

Konseptualisasi ini tidak berarti bahwa kita tidak dapat membayangkan transendensi otoritas negara di masa depan; itu tidak berarti bahwa perjuangan radikal selalu terjebak dalam momen di antara ini, di bawah bayang-bayang negara. Memang, saya berpendapat bahwa keberadaan dan proliferasi perjuangan, gerakan, dan komunitas otonom tersebut sudah mengandaikan pembubaran tertentu, atau setidaknya pelemahan, dari prinsip kedaulatan negara. Menempatkan "yang politik" di ruang antara masyarakat dan negara memiliki dua fungsi. Pertama, ini menunjukkan adanya keretakan pada hubungan sosial, identitas, dan peran yang ada, sebuah momen "disidentifikasi" (dengan kata lain politik harus menandakan gangguan atau pemutusan dengan ide tentang tatanan sosial yang mapan). Kedua, penempatan yang politik di ruang interstitial antara dua tatanan (masyarakat dan negara) adalah cara untuk menekankan bahwa tugas politik radikal tidak dapat direduksi menjadi penggulingan kekuasaan negara semata.

Tujuan revolusioner ini, yang merupakan pusat bagi politik anarkis klasik dan, dalam arti yang berbeda, politik Leninis, kini jauh lebih rumit dan sulit untuk dibayangkan daripada satu abad yang lalu. Tidak ada lagi Istana Musim Dingin (*Winter Palace*) yang bisa diserbu, dan politik radikal dihadapkan pada masalah menganalisis, memetakan, dan mengontestasi bentuk-bentuk kekuasaan yang lebih terdeterritorialisasi. Negara berdaulat terus ada -bahkan kekuasaannya telah meluas daripada menyusut -tetapi operasinya harus dianggap sebagai bagian dari jaringan kekuasaan yang lebih tersebar dan terdiferensiasi. Terlebih lagi, seperti yang ditunjukkan Foucault, perebutan revolusioner atau bahkan penghancuran negara tidak menye-

lesaikan masalah kekuasaan.[276] Fokus pada otonomi politik menyoroti kebutuhan berkelanjutan untuk menginterogasi relasi kekuasaan dan menciptakan praktik kebebasan baru.

Negara harus dipikirkan bukan sekadar sebagai serangkaian institusi dan struktur kekuasaan, melainkan sebagai hubungan otoriter tertentu, cara berpikir dan menstrukturkan hidup kita yang khusus -sehingga ide tentang politik otonomi dari negara melibatkan pengembangan hubungan non-otoriter alternatif, praktik politik, cara berpikir, dan mode kehidupan.

Jadi, beginilah cara kita memikirkan kemungkinan politik radikal hari ini: tidak lagi sebagai peletakan dasar bagi peristiwa revolusioner atau momen emansipasi global tunggal yang terpadu, melainkan sebagai serangkaian perjuangan, gerakan, dan komunitas yang keberadaannya sering kali rapuh, yang praktiknya bersifat eksperimental, tentatif, dan terlokalisasi, serta yang kelanjutannya sama sekali tidak dijamin. Namun demikian, mereka mewakili momen potensi keretakan dengan tatanan kekuasaan global, dan mereka mewujudkan -dalam singularitas mereka sendiri -kemungkinan akan sebuah alternatif.

Tatanan Kekuasaan: Keamanan, Perbatasan, Biopolitik

Politik radikal hari ini dihadapkan pada bentuk-bentuk kekuasaan yang sangat tangguh. Seolah mengantisipasi pemberontakan di masa depan, kekuasaan negara telah meningkat secara eksponensial dalam beberapa tahun terakhir. Sekuritisasi menjadi paradigma dominan negara; matriks bagi pengerahan

[276] Lihat Michel Foucault, 'Truth and Power': Wawancara (Juni 1976), *Power: Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984, Vol. 3*, hlm. 111–33.

strategi dan teknologi kontrol, pengawasan, serta pencegahan (*pre-emption*) yang belum pernah terjadi sebelumnya, dan bagi mobilisasi permanen yang menyerupai kondisi perang.

Pengaburan terus-menerus antara berbagai bentuk perbedaan pendapat (*dissidence*) dan protes ke dalam gagasan tentang "ancaman terhadap keamanan negara" -contohnya aktivis perubahan iklim dan anti-perang yang ditangkap di bawah undang-undang anti-terorisme -menunjukkan bahwa apa yang disebut sebagai perang melawan terorisme sebenarnya menyasar semua orang yang berbeda pandangan dari tatanan negara-kapitalis. Namun, pada saat yang sama, kita harus melihat logika sekuritisasi dan pengecualian ini sebagai reaksi terhadap krisis tertentu dalam tatanan simbolik negara-bangsa di bawah kondisi globalisasi kapitalis. Negara-bangsa sebagai wadah kedaulatan menjadi kurang pasti; batas-batas dan identitasnya tidak lagi tergariskan dengan jelas.

Oleh karena itu, keamanan menjadi cara bagi kedaulatan untuk mengartikulasikan kembali dirinya dalam tatanan global yang lebih cair ini. Melalui mekanisme keamanan, kekuasaan negara meluap melampaui perbatasannya sendiri, membangun jaringan pengawasan, penahanan, kontrol, dan peperangan yang tidak lagi ditentukan secara ketat oleh batas-batas nasional. Penjara yang bukan penjara melainkan kamp; perang yang bukan lagi perang melainkan operasi "pemolisian"; jaringan pengawasan dan berbagi informasi global -kita berada di tengah-tengah apa yang disebut Agamben sebagai zona ketidakpastian (*zone of indistinction*),[277] di mana kedaulatan nasional mengabur menjadi keamanan global, sementara pada saat yang sama mengukuhkan dan memuja perbatasan yang ada, serta mendirikan perbatasan-perbatasan baru di mana-mana.

[277] Lihat Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, terj. Daniel Heller-Roazen (Stanford CA: Stanford University Press, 1998).

Perkembangan ini membuka dua situs penting untuk kontestasi:

Pertama, logika keamanan itu sendiri. Keamanan, yang telah menjadi begitu merata dan mahahadir saat ini, harus dilihat sebagai mekanisme depolitisasi: ia adalah cara untuk memaksakan tatanan tertentu pada realitas sosial yang melegitimasi dirinya sendiri dan tidak boleh dipertanyakan; ia adalah ideologi yang memberikan otoritas bagi akumulasi kekuasaan negara yang tak terbatas.[278] Terlebih lagi, seperti yang ditunjukkan Foucault, gagasan tentang keamanan -sebagaimana ia berfungsi dalam diskursus pemerintahan liberal pada abad ke-18 -telah menjadi sejalan dengan gagasan tentang kebebasan itu sendiri.[279]

Hari ini kita terbiasa berpikir bahwa kebebasan hanya bisa ada jika dibatasi secara ketat oleh keamanan; kebebasan dan keamanan menjadi bagian dari biner di mana yang pertama tidak dapat dibayangkan tanpa yang kedua, dan yang pertama selalu mengalah pada tuntutan dan hak istimewa yang dipaksakan oleh yang kedua. Ide liberal tentang keseimbangan yang tepat antara keamanan dan kebebasan adalah sebuah ilusi. Paradigma keamanan hanya menawarkan lanskap yang kosong, terkontrol, dan terpapar secara berlebihan di mana semua harapan emansipasi telah memudar. Kita hanya dibiarkan untuk secara obsesif mengukur risiko terhadap hidup kita dari momok bencana yang selalu hadir. Paradigma keamanan mengintensifkan mikro-politik ketakutan, menghasilkan semacam neurosis umum.[280] Terhadap fantasi keamanan negara inilah politik radikal harus mematok posisinya. Ia harus menegaskan kembali harapan emansipasi dan mengambil risiko politik. Ini

[278] Lihat Mark Neocleous, *Critique of Security* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).
[279] Michel Foucault dalam Michel Senellart (ed.), *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007), hlm. 48.
[280] Lihat Engin F. Isin, 'The Neurotic Citizen', *Citizenship Studies*, 8(4), September 2004, hlm. 217–35.

melibatkan lebih dari sekadar merebut kembali kebebasan yang hilang, melainkan menciptakan bahasa kebebasan baru yang tidak lagi dikondisikan oleh keamanan. Kebebasan harus ditemukan *melampaui* keamanan melalui praktik pembangkangan kolektif. Misalnya, penolakan dan subversi terhadap pengawasan, dan bahkan "mengawasi sang pengawas" (*surveillance of surveillance*),[281] menjadi bagian dari bahasa perlawanan baru.

Kedua, pertanyaan tentang perbatasan. Krisis simbolik negara-bangsa tidak menyebabkan hilangnya perbatasan, melainkan perbatasan menjadi bersifat mobile, cair, dan mahahadir. Alih-alih menghilang, perbatasan muncul di mana-mana, baik secara internal maupun eksternal, beririsan dengan politik rasis dan anti-imigran yang kejam. Balibar merujuk pada sifat perbatasan yang polisemik dan heterogen: fakta bahwa perbatasan dialami secara berbeda oleh orang yang berbeda tergantung pada ras, kewarganegaraan, dan kelas sosial; serta fakta bahwa "beberapa perbatasan tidak lagi terletak di perbatasan sama sekali, dalam pengertian geografis-politik-administratif".[282]

Di sini kita bisa memikirkan situs penahanan lepas pantai untuk migran "ilegal": lokalitas "heterotopia" dominasi yang menemukan padanannya yang aneh dalam perbatasan yang diinternalisasi -seperti kompleks perumahan tertutup (*gated*

[281] Salah satu fitur yang mencolok dari protes anti-G20 di London pada tahun 2009 adalah kehadiran kamera yang ada di mana-mana -tidak hanya polisi yang memotret pengunjuk rasa, tetapi pengunjuk rasa juga memotret polisi dalam sebuah pembalikan yang menarik dari hubungan kekuasaan panoptik. Di Jerman pada tahun 2007, ribuan orang berdemonstrasi melawan meningkatnya kekuasaan negara dalam pengawasan dan pengumpulan informasi; slogan mereka adalah 'Kebebasan alih-alih Ketakutan - Hentikan Mania Pengawasan!'.
(lihat http://www.edri.org/edrigram/number5.18/liberty-instead-of-fear, diakses 26 Mei 2009). Lebih jauh lagi, penggunaan masker untuk menutupi wajah para pengunjuk rasa dan aktivis lebih dari sekadar gerakan defensif melawan identifikasi polisi, tetapi menunjukkan politik invisibilitas (ketidakterlihatan) yang baru, di mana invisibilitas dan anonimitas itu sendiri menjadi simbol perlawanan.

[282] Balibar, *Politics and the Other Scene*, hlm. 84.

communities) dengan sistem keamanan canggih, atau blokade polisi dalam demonstrasi. Memang, perbatasan yang disimbolkan oleh "pagar keamanan" Israel atau tembok AS-Meksiko - telah menjadi fitur paling mencolok dari tatanan global yang mengeklaim diri sebagai pendukung sirkulasi bebas barang dan manusia.

Namun, dalam mengontestasi dan mengganggu tindakan kontrol perbatasan inilah berbagai kelompok aktivis seperti No Borders telah menyoroti kontradiksi sentral dalam kapitalisme negara global. Kekuasaan hari ini terletak pada kontrol dan pengawasan atas pergerakan. Dengan menegaskan hak untuk bergerak secara bebas melintasi wilayah, kelompok aktivis mencoba mengganggu pengerahan kekuasaan ini. Lebih jauh lagi, sosok pengungsi (atau migran ilegal) -sosok yang digambarkan Arendt sebagai orang yang bahkan tidak memiliki "hak untuk memiliki hak" karena tidak termasuk dalam tatanan politik negara -mewujudkan kemungkinan ruang pasca-nasional baru di mana identitas politik kolektif yang baru dapat dibangun.[283]

Berbagai bentuk kekuasaan ini berlangsung di ambang biopolitik. Kontrol, regulasi, dan manipulasi terhadap kehidupan itu sendiri, hingga ke substrat biologisnya, telah menjadi cakrawala utama negara dan kapitalisme. Konsepsi tentang kehidupan sebagai organisme yang hasratnya dapat diprediksi secara biologis, yang perilakunya dapat dikontrol melalui teknologi biomedis dan pengawasan, telah menjadi fantasi luar biasa di zaman kita.[284] Sebagaimana argumen Roberto Espo-

[283] Todd May telah mengeksplorasi aktivitas jaringan hak-hak migran ilegal Aljazair (CASS) di Montreal, yang di hadapan tekanan tak tertahankan dari otoritas negara, berhasil memobilisasi politik perlawanan dan oposisi terhadap kebijakan deportasi pemerintah secara efektif. Lihat 'Equality Among the Refugees: a Rancierean view of Montreal's Sans-Status Algerians', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, hlm. 121–34.

[284] Sebagaimana ditunjukkan Foucault, teka-teki biopolitik adalah bahwa sebagai operasi kekuasaan yang fungsinya "membuat hidup tetap hidup", ia justru menghasilkan kematian dalam skala besar untuk mencapai hal tersebut: sisi lain dari biopolitik adalah tanatopolitik (politik kematian). Dengan demikian, kita dapat melihat

sito, biopolitik dapat dipahami melalui paradigma "imunisasi": sebagaimana organisme biologis berusaha melindungi diri dari kontaminan, tubuh politik berusaha mengamankan dirinya dari "orang luar" yang mengancam integritasnya[285] -menjelaskan mengapa saat ini terjadi proliferasi sosok "musuh", baik itu teroris, migran ilegal, atau kriminal.

Politik radikal hari ini harus berdamai dengan logika biopolitik dan imunisasi ini serta menemukan cara untuk mengontestasi koordinatnya. Foucault pernah menuduh tradisi sosialis -termasuk anarkisme -mengabaikan masalah bio-politik.[286] Lalu, seperti apa kritik anarkis terhadap biopolitik? Jawabannya adalah dengan merumuskan konsepsi komunitas politik yang tidak berusaha mengimunisasi dirinya terhadap orang lain; dan menciptakan cara hidup serta praktik kebebasan yang tidak terduga, sehingga resisten terhadap disiplin. Saya akan mengatakan bahwa anarkisme, dengan fokusnya pada kebebasan dan kesetaraan melampaui negara, serta dimensi etis dan spiritualnya,[287] adalah yang paling siap untuk merumuskan pengertian politik dan subjektivitas yang melampaui genggaman biopolitik.

operasi pembersihan etnis dan genosida sebagai sisi lain dari obsesi kita di Barat terhadap pelestarian dan regulasi kesehatan serta kesejahteraan biologis. Lihat Foucault, *Society must be Defended*.

[285] Lihat Roberto Esposito, *Bios: Biopolitics and Philosophy*, terj. Timothy Campbell (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 2008), hlm. 46.

[286] Lihat Foucault, *Society must be Defended*, hlm. 262–3.

[287] Dalam membayangkan pendekatan utopis dan alternatif terhadap kehidupan -kehidupan yang melampaui pengukuran ilmiah -'anarkisme spiritual' dari para pemikir seperti Martin Buber dan Gustav Landauer menjadi penting di sini dalam kritik terhadap biopolitik.

Memikirkan Sisi Luar

Politik perlawanan terhadap tatanan biopolitik kapitalisme negara menyiratkan adanya kemungkinan sebuah "sisi luar" (*outside*) dari tatanan ini; titik-titik keretakan dan anterioritas di mana kita dapat melihat sekilas cara hidup alternatif. Meskipun kita harus mengakui kemerataan tatanan ini dan kekuasaannya yang tangguh, pada saat yang sama kita harus mampu membedakan celah, kerentanan, dan ketidakkonsistenannya.

Massimo de Angelis mengemukakan poin penting -dengan mengambil jarak tertentu dari Hardt dan Negri -bahwa tatanan yang dihadapi oleh perjuangan politik radikal saat ini tidaklah lengkap atau mencakup segalanya: sebaliknya, ia tunduk pada ketegangan, diskontinuitas, dan momen keretakan yang meninggalkan celah bagi hubungan sosial alternatif untuk muncul. Memang, ia berargumen bahwa dunia kita lebih luas daripada sekadar kapitalisme; bahwa kita sudah terlibat dalam hubungan sosial yang tidak sepenuhnya dikuasai oleh kapitalisme, meskipun otonominya selalu terancam olehnya.[288] Maka, persoalannya adalah memperluas ranah praktik, hubungan, dan "perjuangan nilai" alternatif ini -memperluas dimensi dari apa yang disebut de Angelis sebagai "the commons" (milik bersama), sebagai oposisi terhadap kecenderungan kolonisasi kapitalisme. Kita juga harus mengakui, bersama Foucault, sifat kekuasaan yang dapat dibalik (*reversibility*), bahkan dalam hubungan kekuasaan yang tampak sangat luar biasa; bahwa meskipun kekuasaan mungkin mahahadir, ia juga dicirikan oleh ketidakstabilan dan momen-momen perlawanan.

Kita dapat melihat contoh-contoh dari "sisi luar" ini dalam beragam perjuangan dan gerakan perlawanan yang muncul di seluruh dunia. Seseorang mungkin memikirkan, misalnya, gerakan masyarakat adat seperti Zapatista di wilayah Chiapas,

[288] Lihat Massimo De Angelis, *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital* (London: Pluto, 2007), hlm. 34.

Meksiko,[289] atau gerakan Tanpa Lahan (Sem Terra) di Brasil, di mana dapat ditemukan eksperimen inovatif dalam pembagian lahan, organisasi akar rumput komunal, aksi langsung, dan pengambilan keputusan demokratis.[290]

Kita menemukan momen-momen perlawanan seperti itu dalam banyak contoh masyarakat di negara-negara miskin yang berjuang demi kontrol lokal atas sumber daya dan untuk melestarikan lingkungan alam mereka, menentang langkah-langkah neoliberal dan privatisasi yang dipaksakan oleh negara dan perusahaan multinasional: misalnya, pemberontakan petani melawan usulan penyitaan lahan oleh perusahaan mobil di Benggala Barat; atau suku-suku Amazon di Peru melawan invasi perusahaan pertambangan dan penebangan kayu; atau petani miskin yang terlibat dalam sabotase tanaman hasil rekayasa genetika (GM); atau gerakan militan di Delta Niger yang mengambil tindakan langsung, terkadang disertai kekerasan, terhadap perusahaan minyak Barat; atau pendudukan pabrik oleh para pekerja di negara-negara Global North.[291]

Seseorang juga dapat menunjukkan kemunculan jaringan transnasional yang mencoba membangun hubungan antar aktivis di seluruh dunia, serta banyaknya pusat sosial (*social centres*), pusat media independen, bahkan pemukiman liar (*squats*) dan komune otonom.[292] Dalam semua berbagai gerakan dan perjuangan ini, terlepas dari perbedaan besar di antara mereka, kita melihat upaya untuk membangun ruang politik otonom -ruang yang didefinisikan oleh aksi langsung,

---

[289] Lihat studi Mihalis Mentinis mengenai politik Zapatista dalam *Zapatistas: the Chiapas Revolt and What it Means for Radical Politics* (London: Pluto Press, 2006).

[290] Lihat diskusi Simon Tormey mengenai praktik politik demokratis non-representatif Zapatista dalam '"Not in my Name": Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation', *Parliamentary Affairs*, 2006.

[291] Praktik terbaru berupa 'boss-napping' (penyanderaan bos) oleh para pekerja di Prancis merupakan bentuk baru dari aksi langsung sebagai respons terhadap pemutusan hubungan kerja (PHK).

[292] Lihat Tom Mertes (ed.), *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?* (London: Verso, 2004).

pembangkangan, dan hubungan sosial, politik, serta ekonomi alternatif. Terlebih lagi, berbagai gerakan dan identitas ini menyuarakan isu-isu serta keprihatinan global -seperti kerusakan lingkungan, ketidakadilan ekonomi neoliberal, kesewenang-wenangan kekuasaan korporasi, dan sifat kekerasan serta dominasi negara yang tak tertahankan -melalui perjuangan lokal, sambil pada saat yang sama berupaya mengembangkan jalinan solidaritas dengan kelompok-kelompok lain.[293]

Gerakan dan Organisasi

Pembangunan sebuah "sisi luar" bagi kapitalisme negara, yaitu serangkaian ruang politik, sosial, dan ekonomi alternatif, memerlukan beberapa bentuk organisasi. Gagasan tentang organisasi politik tidaklah bermusuhan dengan konsep otonomi dan spontanitas radikal; sebaliknya, organisasi adalah prasyarat bagi perwujudannya -sebuah paradoks yang diakui oleh Bakunin, yang bermimpi menciptakan organisasi internasional dari asosiasi pekerja dan petani: ‘Tetapi Negara tidak runtuh dengan sendirinya; mereka digulingkan oleh organisasi sosial internasional yang universal.’[294] Meskipun, seperti yang telah saya katakan, kita harus mempertanyakan gagasan tentang penggulingan besar-besaran kekuasaan negara, mungkin inilah saatnya untuk meninjau kembali mimpi Bakunin tentang organisasi massa transnasional. Hari ini, organisasi semacam itu akan berbentuk gerakan, bukan partai. Tujuannya adalah membangun aliansi antara orang-orang dan kelompok aktivis di seluruh dunia, daripada merebut kekuasaan negara. Lebih

[293] Kaum Zapatista, sebagai contoh, telah berhasil menggunakan internet untuk berkomunikasi dan membangun jalinan dengan para aktivis serta LSM di Global North, menyerukan solidaritas global bagi perjuangan mereka melawan neoliberalisme.
[294] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 375.

jauh lagi, ia akan berbentuk jaringan atau rangkaian jaringan yang memungkinkan orang-orang berbicara untuk diri mereka sendiri, daripada mewakili kepentingan mereka melalui saluran kekuasaan formal. Tantangan utama politik radikal hari ini, menurut hemat saya, adalah mengusulkan bentuk-bentuk organisasi transnasional yang non-otoriter, dan yang menciptakan mode politik demokrasi langsung atau non-representatif yang baru.

Memang, kemungkinan organisasi semacam itu telah digambarkan, meski dalam bentuk yang masih baru dan belum sempurna, dalam apa yang secara luas disebut sebagai Gerakan Keadilan Global (*Global Justice Movement*), sebuah gerakan yang, meskipun sering kali terfragmentasi, telah berhasil pada berbagai momen untuk memobilisasi massa di seluruh dunia menentang globalisasi kapitalis, dan untuk menyuarakan landasan bersama tertentu di antara berbagai kelompok aktivis, kepentingan, dan perjuangan.[295] Terlebih lagi, gerakan ini -atau 'gerakan dari segala gerakan' (*movement of movements*) -telah menampilkan bentuk baru politik radikal, yang lebih dekat dengan anarkisme daripada Marxisme. Yang luar biasa dari gerakan ini bukan hanya lingkup transnasionalnya, tetapi juga caranya mewujudkan visi tertentu tentang massa global: sebuah massa yang, meskipun dimobilisasi di sekitar oposisi terhadap kapitalisme global, tidak lagi secara ketat diidentifikasi dengan kepentingan kelas tertentu, atau bahkan dengan jenis politik identitas apa pun. Memang, ini mungkin lebih akurat digambarkan sebagai bentuk politik "pasca-identitas". Selain itu, penekanan politik anti-kapitalis ini adalah pada mobilisasi akar rumput dan pengambilan keputusan partisipatif daripada kepemimpinan terpusat. Taktik yang diadopsi biasanya adalah aksi langsung -tidak hanya protes massa dan bentuk-bentuk kreatif pembangkangan sipil serta konfrontasi

[295] Lihat Nicola Montagna, 'The Making of a Global Movement: Cycles of Protest and Scales of Action' (draft makalah yang diajukan ke *Global Geography*, 2009).

tanpa kekerasan, tetapi juga sabotase, pendudukan ruang (Zona Otonom Sementara), dan bentuk-bentuk subversi lainnya - daripada representasi politik formal. Yang penting, sementara beberapa kelompok aktivis dan LSM terlibat dalam lobi politik, fokus umum dari gerakan anti-kapitalis adalah membangun bentuk-bentuk politik yang berada di luar negara dan yang mengontestasi hegemoninya dari berbagai titik.

Mari kita ambil sedikit risiko di sini dan menyebut ini sebagai bentuk politik anarkis atau, memang, postanarkis. Ini bukan karena kelompok anarkis menonjol dalam gerakan tersebut -memang, sebagian besar aktivis belum tentu meng-identifikasi diri mereka sebagai anarkis, meskipun banyak yang mengakui adanya afinitas tertentu dengan anarkisme[296] - melainkan karena taktik, prinsip organisasi, dan bentuk mobilisasinya menunjukkan kedekatan yang jelas dengan etos politik anti-otoriter dan desentralis dari anarkisme. Ada apa yang mungkin disebut sebagai anarkisme "bawah sadar" yang membedakan politik anti-kapitalis hari ini: ini adalah anarkisme yang berbentuk bukan sebagai ideologi atau identitas yang koheren -gerakan ini juga dipengaruhi oleh ekologisme, Marxisme, perspektif pribumi dan pasca-kolonial, feminisme, dan sebagainya -sebagai cara tertentu dalam memahami dan mempraktikkan politik yang mencari otonomi dari negara, dan yang tidak bertujuan pada penaklukan kekuasaan tetapi pada desentralisasi dan demokratisasinya.

Hal yang sentral di sini adalah kritik terhadap politik formal demokrasi representatif. Memang, gerakan-gerakan perlawanan ini dapat dilihat sebagian sebagai respons terhadap krisis legitimasi dalam demokrasi kontemporer. Jurang pemisah antara rakyat biasa dan elit politik tidak pernah tampak lebih lebar atau lebih nyata. Oleh karena itu, munculnya

[296] Lihat diskusi Mark Rupert tentang pengaruh anarkisme pada Gerakan Keadilan Global dalam 'Anti-Capitalist Convergence? Anarchism, Socialism and the Global Justice Movement', dalam Manfred Steger (ed.), *Rethinking Globalism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003), hlm. 121–35.

gerakan sosial dalam skala global menunjukkan upaya untuk membentuk ruang politik alternatif, sebuah tubuh politik (*body politic*) baru: bukan lagi tubuh warga negara yang patuh yang menghormati mandat demokratis formal dari kekuasaan, melainkan tubuh yang memberontak dan membangkang - warga negara yang tidak patuh dan menolak untuk mengakui otoritas mereka yang mewakili mereka, sehingga memutus ikatan antara subjek dan negara. Oleh karena itu, gerakan anti-kapitalis tidak hanya menantang hegemoni kapitalisme neoliberal, tetapi juga klaim simbolis dari negara 'demokratis' untuk berbicara atas nama warga negaranya. Namun, gerakan radikal hari ini bukanlah pasca- atau anti-demokrasi: mereka hanya menganggap bentuk-bentuk demokrasi yang ditawarkan saat ini tidak memadai, dan berusaha membuka ruang politik bagi mode demokrasi alternatif yang lebih demokratis. Saya akan kembali ke poin ini nanti.

Jadi, kita harus menganggap perjuangan dan gerakan anti-kapitalis kontemporer sebagai upaya membangun ruang politik alternatif di luar tatanan negara 'demokratis' yang sudah mapan, sekaligus memberikan dasar bagi bentuk-bentuk organisasi politik non-otoriter yang baru? Memang, jika anarkisme hari ini mengambil bentuk gerakan, ini akan menjadi gerakan yang secara radikal menentang gagasan tentang garda depan (*vanguard*) eksternal yang memobilisasi dan memimpin massa secara strategis; sebaliknya, ia akan terorganisir sendiri (*self-organised*) dan bersifat internal bagi massa. Lebih jauh lagi, seperti yang didebatkan Agamben, ide tentang gerakan, mengikuti konseptualisasi Aristoteles, mewujudkan kekurangan dan keterbukaan tertentu: 'gerakan adalah tindakan yang belum selesai, tanpa *telos* (tujuan akhir), yang berarti bahwa gerakan menjaga hubungan esensial dengan kekurangan, ketiadaan

telos... Gerakan adalah ketidakterbatasan dan ketidaksempurnaan dari setiap politik. Ia selalu meninggalkan residu.'[297]

Ini akan menjadi cara memahami gagasan tentang gerakan radikal dalam istilah postanarkis, sebagai perwujudan dari kekurangan dan ketidaksempurnaan tertentu -sebuah keterbukaan konstitutif terhadap ketidakpastian masa depan -daripada bentuk-bentuk politik yang lebih preskriptif, disiplin, dan terpusat yang mencirikan partai garda depan. Godaan Jacobin, yang dipuja oleh orang-orang seperti Badiou dan Žižek, harus dilawan.[298] Di sinilah peringatan Bakunin terhadap revolusi melalui dekrit menjadi sangat relevan. Ia berpendapat bahwa revolusi di masa lalu gagal karena mereka berusaha memaksakan diri pada massa dengan cara otoriter, dan ini hanya menyebabkan penyempitan dan pembatasan aktivitas revolusioner, sehingga membangkitkan permusuhan pemberontak di kalangan rakyat terhadap kepemimpinan revolusioner. Hal ini dapat disimbolkan, misalnya, dalam pemberontakan pelaut Kronstadt pada tahun 1921 melawan konsolidasi otoriter Revolusi oleh kaum Bolshevik. Seperti yang dikatakan Bakunin, tidak mungkin bagi partai revolusioner untuk memahami sepenuhnya keinginan dan kepentingan rakyat, 'sebagaimana tidak mungkin bagi kapal laut terbesar dan terkuat untuk mengukur kedalaman dan luasnya lautan'. Keinginan rakyat yang besar, luas, dan terkadang misterius ini tidak dapat diekspresikan secara memadai dalam dekrit revolusioner. Itulah sebabnya, seperti kata Bakunin,

Mereka (otoritas revolusioner) tidak boleh melakukannya sendiri, dengan dekrit revolusioner, dengan membebankan tugas ini kepada massa; sebaliknya tujuan mereka seharusnya adalah memprovokasi massa untuk bertindak. Mereka tidak boleh mencoba memaksakan organisasi apa pun kepada massa,

---

[297] Giorgio Agamben, 'Movement' (8 Maret 2005) situs web Multitudes: http://multitudes.samizdat.net/Movement.html.

[298] Lihat, misalnya, karya Peter Hallward, 'The Politics of Prescription', *The South Atlantic Quarterly*, 104(4), Musim Gugur 2005, hlm. 769–89.

tetapi sebaliknya mereka harus mendorong rakyat untuk membentuk organisasi otonom.[299]

Inilah tepatnya bagaimana kita harus mendekati pertanyaan tentang organisasi politik: ia harus dibentuk di sekitar penolakan terhadap vanguardisme revolusioner dan otoritarianisme -sebaliknya mendorong pengorganisasian diri rakyat. Ia juga harus mempertahankan "kerendahan hati" tertentu, kehati-hatian tertentu dalam mencoba menyuarakan keinginan rakyat. Mungkin politik Promethean tentang transformasi radikal harus diperhalus oleh kehati-hatian tertentu; sementara gagasan tentang sebuah peristiwa yang mentransformasi struktur dan bentuk sosial yang ada adalah hal penting bagi politik radikal, pada saat yang sama harus ada perhatian terhadap detail suatu situasi, dan rasa hormat tertentu terhadap keinginan, sensibilitas, pengetahuan, dan tradisi rakyat biasa.[300] Transformasi radikal -dan di sini kita mengingat 'dorongan untuk menghancurkan' dari Bakunin, yang baginya juga merupakan dorongan kreatif -harus disertai dengan kepekaan

[299] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 398.

[300] Saya meminjam metafora tentang Prometheus yang mencuri api dari Surga tetapi dengan kehati-hatian, dari Bruno Latour. Dalam mendiskusikan konsep desain, Latour menjauhkan diri dari sikap heroik Promethean tentang keretakan revolusioner: 'Implikasi kedua dan mungkin yang lebih penting dari desain adalah perhatian terhadap detail yang sama sekali tidak ada dalam mimpi tindakan heroik, Promethean, dan arogan (*hubristic*). "Maju terus, putuskan hubungan secara radikal dengan masa lalu dan konsekuensinya akan teratasi dengan sendirinya!" Itu adalah cara lama -untuk membangun, mengonstruksi, menghancurkan, merombak secara radikal: "*Apres moi le deluge!*" (Setelah aku mati, biarlah banjir datang!).' Keinginan ini harus diperhalus, bahkan, dan terutama, dalam hal politik revolusioner: 'Ketua Mao bagaimanapun juga benar: revolusi harus selalu direvolusi. Apa yang tidak ia antisipasi adalah bahwa 'energi revolusioner' yang baru akan diambil dari serangkaian sikap yang sulit ditemukan dalam gerakan revolusioner: kerendahan hati, perhatian, tindakan pencegahan, keterampilan, kerajinan, makna, perhatian pada detail, pelestarian yang cermat, desain ulang, artifisialitas, dan mode transitori yang terus berubah. Kita harus menjadi sangat berhati-hati secara radikal, atau sangat radikal secara hati-hati...'. 'A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to Peter Sloterdijk)', Ceramah utama untuk pertemuan *Networks of Design* dari *Design History Society*, Falmouth, Cornwall, 3 September 2008.

terhadap apa yang ada, dan keinginan untuk melestarikan apa yang perlu dilestarikan.

Anarki Demokratis yang Akan Datang

Cara berpikir tentang organisasi politik yang bersifat terbuka, resisten terhadap hierarki dan otoritarianisme, serta mewujudkan kepedulian tertentu terhadap apa yang ada -bahkan saat ia berusaha menciptakan apa yang belum ada -menunjukkan pemahaman tertentu tentang demokrasi. Sebagaimana telah saya argumenkan, gerakan perlawanan kontemporer terhadap kapitalisme global menolak demokrasi dalam bentuknya yang sekarang; namun, mereka tetap mempertahankan cakrawala demokrasi, sembari berusaha mendemokratisasinya. Maka, kita harus mengakui bahwa eksperimen demokratis hari ini sebagian besar terjadi di luar negara 'demokratis'. Memang, kita bahkan bisa melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa otonomi tertentu dari negara saat ini adalah syarat mutlak bagi demokrasi -bahwa menjadi demokratis hari ini berarti, dalam beberapa pengertian, berada dalam oposisi terhadap negara.[301]

Selain itu, saya ingin menyarankan adanya kaitan tertentu antara anarkisme dan demokrasi -sebuah kaitan yang, bagai-

[301] Kita harus mengingat sebuah ide dari tulisan-tulisan awal Marx, bahwa demokrasi adalah sesuatu yang melampaui dan dalam beberapa hal menentang prinsip negara politik, dalam arti bahwa negara politik -bahkan negara politik yang demokratis sekalipun -hanya bisa menjadi sebuah partikularitas (kekhususan), sebuah ekspresi atau bentuk keberadaan rakyat yang bersifat khusus, sementara prinsip demokrasi itu sendiri menyatukan yang umum dan yang khusus: 'Orang Prancis menafsirkan ini sebagai makna bahwa dalam demokrasi sejati negara politik dimusnahkan. Ini benar sejauh negara politik sebagai negara politik, sebagai konstitusi, tidak lagi dianggap sebagai keseluruhan.' 'Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law', hlm. 30.

manapun, bersifat aporetik (membingungkan) dalam arti bahwa sementara anarkisme berusaha mendemokratisasi demokrasi atas nama egalitarianisme, ia tetap sensitif terhadap bahaya yang dapat ditimbulkan demokrasi terhadap kebebasan dan otonomi individu. Itulah sebabnya, bagi kaum anarkis, demokrasi harus dikondisikan oleh sebuah etika kesetaraan-kebebasan (*equal-liberty*), di mana kebebasan tidak tunduk pada kesetaraan, dan kesetaraan tidak tunduk pada kebebasan. Lebih baik lagi, pendekatan anarkis terhadap demokrasi akan menegaskan bahwa mekanisme demokratis harus mempromosikan kesetaraan dan kebebasan dalam takaran yang sama.

Salah satu cara untuk memikirkan aporia ini adalah melalui konsep otonomi. Di sepanjang buku ini, saya telah memahami anarkisme sebagai politik otonomi; memang, saya melihat proyek otonomi sebagai cakrawala bagi semua politik radikal. Namun kita perlu berpikir lebih tepat tentang apa arti otonomi hari ini. Ia harus bermakna lebih dari sekadar mengukir sebuah ruang -ruang teritorial atau politik -di luar kedaulatan institusi negara yang ada, meskipun hal itu jelas merupakan prasyarat politik otonom. Menekankan hanya pada ruang yang otonom dan ditentukan sendiri akan menghindari pertanyaan tentang bentuk hubungan sosial dan politik di dalam ruang tersebut; ruang otonom bisa saja tunduk pada jenis politik otoriter, represif, dan fundamentalis yang paling buruk.[302] Maka jelas bahwa otonomi tidak hanya merujuk pada kemerdekaan sebuah ruang politik dan teritorial tertentu dari negara, tetapi juga pada

[302] Di sini Žižek mengemukakan poin kritis yang penting terhadap kecenderungan modis di kalangan kaum Kiri tertentu untuk mengagung-agungkan 'wilayah terbebaskan' yang dikendalikan oleh Hizbullah di Lebanon, atau Hamas di Gaza, hanya karena mereka merupakan titik perlawanan terhadap agresi Israel dan karena mereka menyediakan layanan sosial bagi orang-orang yang tinggal di wilayah tersebut. Pertanyaan yang seharusnya diajukan, menurut Žižek, bukanlah apakah organisasi-organisasi ini menyediakan layanan sosial -meskipun itu sangat dibutuhkan -melainkan apakah mereka menyediakan kemungkinan emansipatoris bagi perempuan dan pekerja, misalnya. Lihat Wawancara dengan Žižek: 'Divine Violence and Liberated Territories: SOFT TARGET talks with Slavoj Zizek' (Los Angeles, 14 Maret 2007), tersedia di: http://www.softtargetsjournal.com/web/zizek.php (diakses 1 Juni 2009).

konstitusi mikro-politik internal dari ruang tersebut, pada organisasi hubungan sosial, politik, dan ekonomi di dalamnya. Organisasi kolektif kehidupan sosial dalam komunitas independen tidak boleh mengorbankan kebebasan individu, tetapi sebaliknya, harus dilihat sebagai sesuatu yang berjalan beriringan dengannya.

Di sinilah demokrasi menjadi penting sebagai cara mengatur kehidupan secara kolektif dan bebas di ruang-ruang otonom. Namun, di sini demokrasi harus dipahami bukan sebagai mekanisme untuk mengekspresikan kehendak rakyat yang tunggal, melainkan sebagai cara untuk mempluralisasi kehendak -membuka ruang-ruang dan perspektif yang berbeda bahkan yang membangkang di dalamnya. Poinnya adalah kita tidak bisa membayangkan komunitas demokratis sebagai ruang yang sepenuhnya bersatu, transparan, dan koheren yang diatur oleh prosedur dan aturan baku; kita juga tidak boleh melihatnya sebagai realisasi dari semacam "keberadaan-bersama" yang esensial. Sebaliknya, kita harus melihatnya sebagai semacam non-ruang kemungkinan -sebuah demokrasi singularitas yang terbuka bagi artikulasi kesetaraan-kebebasan yang berbeda.

Ada resonansi tertentu di sini dengan gagasan Derrida tentang demokrasi yang akan datang (*democracy to come* atau *l'avenir*), di mana kita menemukan upaya untuk melepaskan demokrasi dari kedaulatan negara dan memikirkannya melampaui batas-batasnya saat ini. Bagi Derrida, demokrasi selalu dalam ketegangan dengan kedaulatan karena ia mewujudkan pluralitas kehendak (lebih-dari-satu), sedangkan kedaulatan selalu menegaskan titik persatuan dan kesatuan (satu), sehingga merupakan penentuan kekuasaan yang sewenang-wenang. Hal sentral bagi demokrasi adalah kemungkinan penyempurnaannya. Seperti kata Derrida: 'kita belum tahu apa arti demokrasi atau apa itu demokrasi'.[303] Janji demokrasi selalu melam-

[303] Jacques Derrida, *Rogues: Two Essays on Reason*, terj. Pascale-Anne Brault dan Michel Naas (Stanford CA: Stanford University Press, 2005), hlm. 9.

paui artikulasi dan representasinya saat ini. Oleh karena itu, demokrasi selalu menunjuk ke cakrawala di depan, ke masa depan; ia selalu 'akan datang'. Ini bukan berarti kita harus menyerah pada demokrasi, melainkan kita tidak boleh puas dengan bentuk demokrasi yang ada dan harus selalu bekerja menuju demokratisasi yang lebih besar di sini dan saat ini.

Kita juga harus melihat hasrat akan otonomi sebagai jantung demokrasi -hasrat rakyat untuk secara bebas menentukan kondisi eksistensi mereka sendiri dan hidup tanpa pemerintahan. Ide tentang pemerintahan sendiri (*self-government*) - selalu menjadi pusat dari ideal demokrasi, meskipun hingga kini demokrasi sering kali tidak lebih dari sistem untuk membenarkan kekuasaan. Dalam pengertian ini, penarikan diri sepenuhnya dari prosedur demokratis negara -misalnya penolakan massal untuk memberikan suara[304] -mungkin merupakan tindakan demokratis yang pamungkas. Jadi, mungkin kita juga harus melihat demokrasi yang akan datang sebagai pembebasan dari perbudakan sukarela -dengan kata lain, kesadaran bahwa kekuasaan politik yang mendominasi kita pada akhirnya adalah buatan kita sendiri, dan kita dapat membebaskan diri darinya dengan menolak mengakui otoritasnya.[305]

Demokrasi hari ini terdiri dari penemuan atau penemuan kembali ruang, gerakan, cara hidup, pertukaran ekonomi, dan

---

[304] Lihat diskusi Žižek mengenai novel Jose Saramago, *Seeing* (2006), di mana penyerahan massal surat suara kosong dalam pemilihan parlemen melemparkan sistem kekuasaan ke dalam krisis. *Violence: Six Sideways Reflections* (New York: Picador, 2008).

[305] Gagasan tentang perbudakan sukarela ini berasal dari Étienne de La Boétie, yang baginya masalah politik adalah untuk memahami bagaimana kita menjadi budak atas pilihan sendiri: 'Saya hanya ingin memahami bagaimana bisa terjadi begitu banyak laki-laki, begitu banyak desa, begitu banyak kota, begitu banyak bangsa, terkadang menderita di bawah seorang tiran tunggal yang tidak memiliki kekuatan lain selain kekuatan yang mereka berikan kepadanya; yang mampu menyakiti mereka hanya sejauh mereka memiliki kemauan untuk menanggungnya; yang sama sekali tidak bisa melukai mereka kecuali mereka lebih memilih untuk bersabar menghadapinya daripada menentangnya.' *The Politics of Obedience: the Discourse of Voluntary Servitude*, terj. H. Kurz (New York, Free Life Editions, 1975), hlm. 46.

praktik politik yang menolak jejak negara dan yang memupuk hubungan kesetaraan-kebebasan. Perjuangan yang terjadi hari ini melawan kapitalisme dan negara adalah perjuangan demokratis. Namun, pada saat yang sama, kita mungkin menyuarakan nada ketidakpuasan tertentu terhadap istilah 'demokrasi'. Kita dapat menggemakan Bakunin, yang menganggap istilah demokrasi 'tidak cukup'.[306] Seperti yang dikatakan Derrida sendiri, 'sebagai sebuah istilah, ia [demokrasi] tidaklah sakral... Situasi memungkinkan atau menuntut kita menggunakan istilah lain...'[307]

Argumen utama buku ini adalah bahwa situasi sedang berubah, dan bentuk-bentuk baru politik otonom yang saat ini muncul menuntut penggunaan istilah lain -anarkisme.

Penutup

Postanarkisme bukanlah sebuah bentuk politik yang spesifik; ia tidak menawarkan rumus atau resep untuk perubahan. Ia tidak memiliki ambisi berdaulat untuk menggantikan anarkisme dengan nama yang lebih baru. Sebaliknya, postanarkisme adalah sebuah perayaan dan peninjauan kembali atas bentuk anti-politik radikal yang paling sesat (*heretical*). Memang, alih-alih anarkisme telah terlampaui, perjuangan radikal demi otonomi yang muncul hari ini di medan global menunjukkan bahwa, sebaliknya, momen anarkis akhirnya telah tiba.

Salah satu klaim utama dari buku ini adalah bahwa anarkisme -meskipun, atau justru karena posisinya yang terpinggirkan di batas luar teori politik -memiliki sesuatu yang penting untuk dikatakan tentang hakikat dari "yang politik". Dalam satu

[306] Bakunin, *Political Philosophy*, hlm. 223.
[307] Jacques Derrida, *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001*, ed. dan terj. E. Rottenburg (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002), hlm. 181.

pengertian, anarkisme dapat dilihat sebagai sisi bawah anti-politik dari bentuk-bentuk politik lain yang lebih arus utama - menjadi hati nurani kritis sekaligus alam bawah sadar yang liar bagi mereka. Argumen dasar anarkisme bahwa kesetaraan, kebebasan, dan demokrasi tidak akan pernah bisa diwujudkan secara memadai di bawah bayang-bayang otoritas negara, mengungkapkan kebenaran yang tersembunyi dan diingkari dari, misalnya, liberalisme dan sosialisme.

Namun, kebenaran ini tidak lagi tersembunyi (meskipun masih diingkari), dan runtuhnya serta fragmentasi ideologi-ideologi tersebut, yang karam di pantai kekuasaan negara yang berbatu, kini membawa anarkisme ke garis depan imajinasi politik kita. Telah terjadi pergeseran paradigma tertentu dalam politik, menjauh dari negara dan institusi perwakilan formal - yang masih ada namun semakin menyerupai wadah kosong tanpa nyawa -dan bergerak menuju gerakan-gerakan. Di sinilah muncul serangkaian tantangan dan pertanyaan politik baru: tentang kebebasan melampaui keamanan, demokrasi melampaui negara, politik melampaui partai, organisasi ekonomi melampaui kapitalisme, globalisasi melampaui perbatasan, dan kehidupan melampaui biopolitik. Pertanyaan-pertanyaan inilah yang paling mampu dijawab oleh anarkisme dengan orisinalitas dan inovasi yang dituntut oleh situasi baru ini.

Karena anarkisme telah muncul ke permukaan dengan cara yang belum pernah terjadi sebelumnya sebagai cakrawala politik hari ini, kita harus memikirkan kembali beberapa fondasi klasiknya dengan cara-cara yang pada saat yang sama setia pada etos dasarnya tentang kebebasan, kesetaraan, anti-otoritarianisme, dan solidaritas. Argumen saya adalah bahwa anarkisme memiliki sesuatu yang baru untuk diajarkan kepada dirinya sendiri. Anarkisme dihidupkan oleh "semangat" anarki yang hidup dan bernapas, yang mengusik fondasi statis dan identitas kaku miliknya. Postanarkisme mengungkap momen anarki yang menggembirakan ini di dalam anarkisme, sekaligus menggunakannya untuk memikirkan yang politik dan yang

etis dengan cara-cara baru di antara kutub kembar politik dan anti-politik.

BIBLIOGRAPHY

Abensour, Miguel, 'An-archy between Metapolitics and Politics', *Parallax*, 8(3), 2002, pp. 5–18.

Abensour, Miguel, *La Democratie contre I'Etat: Marx et le moment machiavelien; suivi de Democratie sauvage et principe d'anarchie*, 2nd edn. (Paris: Felin, 2004).

Abensour, Miguel, 'Persistent Utopia', *Constellations*, 15(3), 2008, pp. 406–21.

Agamben, Giorgio, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford CA: Stanford University Press, 1998).

Agamben, Giorgio, 'Movement' (8 March 2005) Multitudes web: http://multi-tudes.samizdat.net/Movement.html.

Anderson, Perry, 'Jottings on the Conjuncture', *New Left Review*, 48, November/ December 2007, pp. 5–37.

Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1958).

Badiou, Alain, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, trans. Peter Hallward (London: Verso, 2002).

Badiou, Alain, 'Beyond Formalisation': an interview with Alain Badiou, trans. Bruno Bosteels and Alberto Toscano, *Angelaki*, 8(2), August 2003, pp. 111–36.

Badiou, Alain, *Saint Paul: the Foundation of Universalism*, trans. R. Brassier (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003).

Badiou, Alain, 'The Flux and the Party: In the Margins of Anti-Oedipus', *Polygraph*, 15/16, 2004, pp. 75–92.

Badiou, Alain, *Being and Event*, trans. Oliver Feltham (London: Continuum, 2005).

Badiou, Alain, *Metapolitics*, trans. Jason Barker (London: Verso, 2005).

Badiou, Alain, *Polemics*, trans. Steve Corcoran (London: Verso, 2006).
Badiou, Alain, *Logics of Worlds: Being and Event, 2*, trans. Alberto Toscano, (London: Continuum, 2009).
Bakunin, Mikhail, *Marxism, Freedom and the State*, trans. K. J. Kenafick (London: Freedom Press, 1984).
Bakunin, Mikhail, *Political Philosophy of Mikhail Bakunin: Scientifi c Anarchism*, G. P. Maximoff (ed.) (London: Free Press of Glencoe, 1953).
Balibar, Etienne, *Politics and the Other Scene,* trans. Christine Jones, James Swenson and Chris Turner (London: Verso, 2002).
Benjamin, Walter, *Selected Writings, Vol. 1*, Marcus Bullock and Michael W. Jennings (eds) (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999).
Bensaid, Daniel, 'On a recent book by John Holloway', *Historical Materialism*, 13(4), 2005, pp. 169–92.
Bertolo, Amedeo, 'Democracy and Beyond', *Democracy & Nature*, 5(2), 1999, pp. 311–23.
Bey, Hakim, *Immediatism* (San Francisco, CA: AK Press, 1994).
Bey, Hakim, *T.A.Z: the Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy and*
Poetic Terrorism, Autonomedia, 1991.
Black, Bob, *Anarchy after Leftism* (Colombia, MO: CAL Press, 1997).
Bobbio, Norberto, *Democracy and Dictatorship: the Nature and Limits of State Power*, trans. P. Kennealy (Cambridge: Polity Press, 1989).
Bookchin, Murray, *From Urbanization to Cities: Towards a New Politics of Citizenship* (London: Cassell, 1995).
Bookchin, Murray, *Social Anarchism or Lifestyle Anarchism: an Unbridgeable Chasm* (San Francisco, CA: AK Press, 1995).

Bookchin, Murray, *The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy* (Paolo Alto, CA: Cheshire Books, 1982).
Bookchin, Murray, *Post-Scarcity Anarchism* (London: Wildwood House, 1974).
Bookchin, Murray, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism* (Montreal: Black Rose Books, 1990).
Borch-Jacobsen, Mikkel, *The Freudian Subject*, trans. Catherine Porter (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988).
Bosteels, Bruno, 'Post-Maoism: Badiou and Politics', *Positions*, 13(3), 2005, pp. 575–634.
Brockway, Fenner, *Britain's First Socialists: the Levellers, Agitators and Diggers of the English Revolution* (London: Quartet Books, 1983).
Brown, Wendy, *States of Injury: Power and Freedom in late Modernity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005).
Buber, Martin, *Paths in Utopia* (New York: Syracuse University Press, 1996).
Butler, Judith, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997).
Caffentzis, George, 'The End of Work or the Renaissance of Slavery? A Critique of Rifkin and Negri' (Spring 1998), available at: http://www.korotonomedya.net/otonomi/caffentzis.html.
Call, Lewis, *Postmodern Anarchism* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003).
Carter, Alan, 'Outline of an Anarchist Theory of History', in David Goodway (ed.) *For Anarchism: History, Theory and Practice* (London: Routledge, 1989), pp. 176–97.
Clark, Samuel, *Living without Domination: the Possibility of an Anarchist Utopia* (Farnham: Ashgate, 2007).

Crisso and Odoteo , 'Barbarians: the Disordered Insurgence', availableat:http://www.geocities.com/kk_abacus/ioaa/barbarians.html.

Critchley, Simon, *Infi nitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (London: Verso, 2007).

Crouch, Colin, *Post-Democracy* (Cambridge: Polity Press, 2004).

Day, Richard J. F., *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movements* (London: Pluto Press, 2005).

De Angelis, Massimo, *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital* (London: Pluto, 2007).

Debord, Guy, *The Society of the Spectacle*, trans. Donald Nicholson-Smith (New York: Zone Books, 1995).

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, trans. Paul Patton (London: Continuum, 2001).

Deleuze, Gilles and Claire Parnet (eds), *Dialogues*, trans. Hugh Tomlinson (New York: Columbia University Press, 1987).

Deleuze, Gilles and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Robert Hurley (London: Continuum, 2004).

Deleuze, Gilles and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi (London: Continuum, 2004).

della Porta, Donatella (ed.), *The Global Justice Movement: Cross-national and Trans-national Perspectives* (Boulder, CO: Paradigm Publishers, 2007).

Derrida, Jacques, *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1971).

Derrida, Jacques, *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001,* ed. and trans. E. Rottenburg (Stanford, CA: Stanford University Press, 2002).

Derrida, Jacques, *Rogues: Two Essays on Reason*, trans. Pascale-Anne Brault and Michel Naas (Stanford CA: Stanford University Press, 2005).
Dirlik, Arif, *Anarchists in the Chinese Revolution* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993).
Engels, Friedrich, *The German Revolutions: the Peasant War in Germany* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1967).
Esposito, Roberto, *Bios: Biopolitics and Philosophy,* trans. Timothy Campbell (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008).
Feyerabend, Paul, *Against Method* (London: Verso, 1993).
Foucault, Michel, *The History of Sexuality VI: Introduction*, trans. R. Hunter (New York: Vintage Books, 1978).
Foucault, Michel, 'Governmentality', *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Colin Gordon (ed.) (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991), pp. 87–104.
Foucault, Michel, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (London: Penguin, 1991).
Foucault, Michel, *The Essential Works of Foucault 1954–1984, Volume 1: Ethics, Subjectivity and Truth*, Paul Rabinow (ed.), trans. Robert Hurley (London: Penguin, 2002).
Foucault, Michel, *The Essential Works of Foucault 1954–1984, Volume 3: Power*, James Faubion (ed.), trans. Robert Hurley (London: Penguin, 2002).
Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the College De France 1975–1976*, trans. David Macey (London: Allen Lane, 2003).
Foucault, Michel, *Security, Territory, Population: Lectures at the College de France 1977–1978*, Michel Senellart (ed.) (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007).
Franks, Benjamin, 'Postanarchism and Meta-ethics', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 135–53.

Freud, Sigmund, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Vol. 18* [1920–2], trans. and ed. James Strachey (London: Hogarth, 1955).
Godwin, William, *Anarchist Writings*, Peter Marshall (ed.) (London: Freedom Press, 1968).
Godwin, William, *Enquiry Concerning Political Justice* (Harmondsworth: Penguin, [1793] 1985).
Gordon, Uri, *Anarchy Alive!: Anti-authoritarian Politics from Practice to Theory* (London: Pluto Press, 2008).
Graeber, David, 'The New Anarchists', *New Left Review*, 13, January-February 2002, 62–73.
Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*, eds and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971).
Gray, Tim, 'Spencer, Steiner and Hart on the Equal Liberty Principle', *Journal of Applied Philosophy*, 10(1), 1993, pp. 91–104.
Guerin, Daniel, *No Gods, No Masters: an Anthology of Anarchism* (Oakland, CA: AK Press, 2005).
Hallward, Peter, 'The Politics of Prescription', *The South Atlantic Quarterly*, 104(4), Fall 2005, pp. 769–89.
Hardt, Michael, 'The Withering of Civil Society', *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy and Culture*, E. Kaufman and K. J. Heller (eds) (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1998), pp. 23–39.
Hardt, Michael and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000).
Hardt, Michael and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004).
Hitchens, Christopher (ed.), *The Paris Commune 1871* (London: Sidgwick & Jackson, 1971).

Holloway, John, *Change the World Without Taking Power: the Meaning of Revolution Today* (London: Pluto, 2002).
Isin, Engin F., 'The Neurotic Citizen', *Citizenship Studies*, 8(4), (September 2004), pp. 217–35.
Kropotkin, Peter, *The State: Its Historic Role,* London: Freedom Press, 1943.
Kropotkin, Peter, *Ethics: Origin and Development*, trans. L. S. Friedland (New York: Tudor Publishing, 1947).
Kropotkin, Peter, *Revolutionary Pamphlets*, Roger N. Baldwin (ed.) (New York: Benjamin Blom, 1968).
Kropotkin, Peter, *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, Paul Avrich (ed.) (New York: New York University, 1972).
Kropotkin, Peter, *The Conquest of Bread, and Other Writings*, Marshall S. Shatz (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
Kropotkin, Peter, *Fields, Factories and Workshops Tomorrow*, Colin Ward (ed.) (London: Freedom Press, 1998).
La Boetie, Estienne de, *The Politics of Obedience: the Discourse of Voluntary Servitude*, trans. H. Kurz (New York, Free Life Editions, 1975).
Lacan, Jacques, 'Kant with Sade', *October*, 51, 1989.
Lacan, Jacques, 'A Theoretical Introduction to the Functions of Psychoanalysis in criminology', *Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society (JPCS)*, 1(2), 1996, pp. 13–25.
Lacan, Jacques, 'Analyticon', *The Seminar of Jacques Lacan, Book XVII: The Other Side of Psychoanalysis*, Jacques-Alain Miller (ed.), trans. Russell Grigg (New York: W. W. Norton, 2007).
Laclau, Ernesto, *On Populist Reason* (London: Verso, 2005).
Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London: Verso, 2001).
Latour, Bruno, 'A Cautious Prometheus? A Few Steps Toward a Philosophy of Design (with Special Attention to

Peter Sloterdijk)', Keynote lecture for the Networks of Design meeting of the Design History Society, Falmouth, Cornwall, 3 September 2008, available at: http://www.bruno-latour.fr/ articles/article/112-DESIGN-CORNWALL.pdf.

Lemke, Thomas, '"The Birth of Bio-politics": Michel Foucault's lecture at the College de France on neo-liberal governmental^/, *Economy and Society*, 30(2), May 2001, pp. 190–207.

Lenin, V. I., *Collected Works, Vol. 5, May 1901-February 1902* (London: Lawrence & Wishart, 1961).

Lenin, V. I., *Collected Works, 1870–1924, Vol. 31* (London: Lawrence & Wishart, 1966).

Lenin, V. I., *State and Revolution* (New York: International Publishers, [1943] 1990.

Levinas, Emmanuel, *The Levinas Reader*, Sean Hand (ed.) (Oxford: Blackwell, 1989).

Locke, John, *The Second Treatise of Government*, J. W Gough (ed.) (Oxford: Blackwell, 1956).

Lyotard, Jean-Francois, *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*, trans. Geoffrey Bennington and Brian Massumi (Manchester: Manchester University Press, 1991).

Marchart, Oliver, *Post-Foundational Political Thought: Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou and Laclau* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).

Marshall, Peter, *Demanding the Impossible: A History of Anarchism* (London: Harper Perennial, 2008).

Marx, Karl and Friedrich Engels, *Collected Works, Vol. 3* (London: Lawrence & Wishart, 1975).

Marx, Karl and Friedrich Engels, *The Marx-Engels Reader*, Robert Tucker (ed.) (New York: Princeton University Press, 1978).

Marx, Karl and Friedrich Engels, *Collected Works, Vol. 11* (London: Lawrence & Wishart, 1979).
May, Todd, *The Political Philosophy of Poststructuralist Anarchism* (Philadelphia, PA: Penn State Press, 1994).
May, Todd, 'Equality Among the Refugees: a Rancierean view of Montreal's Sans-Status Algerians', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 121–34.
May, Todd, *The Political Thought of Jacques Ranciere, Creating Equality* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).
Mentinis, Mihalis, *Zapatistas: the Chiapas Revolt and What it Means for Radical Politics* (London: Pluto Press, 2006).
Mertes, Tom (ed.), *A Movement of Movements: Is Another World Really Possible?* (London: Verso, 2004).
Montagna, Nicola, 'The Making of a Global Movement: Cycles of Protest and Scales of Action' (draft paper submitted to *Global Geography*, 2009).
Morland, David, 'Anti-capitalism and Poststructuralist Anarchism', *Changing Anarchism: Anarchist theory and practice in a Global Age*, Jonathan Purkis and James Bowen (eds) (Manchester: Manchester University Press), pp. 23–54.
Morland, David, *Demanding the Impossible? Human Nature and Politics in Nineteenth-Century Social Anarchism* (London: Cassell, 1997).
Mouffe, Chantal, *On the Political* (London: Routledge, 2005).
Mouffe, Chantal, *The Democratic Paradox* (London: Verso, 2000).
Negri, Antonio, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, trans. Maurizia Boscagli (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999).
Neilson, Brett, 'Potenza Nuda? Sovereignty, Biopolitics, Capitalism', *Contretemps,* 5, December 2004, pp. 63–78.

Neocleous, Mark, *Critique of Security* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008).
Newman, Saul, *From Bakunin to Lacan: Anti-authoritarianism and the Dis location of Power* (Lanham, MD: Lexington Books, 2001).
Noys, Ben, 'Through a Glass Darkly: Alain Badiou's Critique of Anarchism', *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 107–20.
Noys, Benjamin, 'Anarchy-without-Anarchism' (October 2006).Availableat:http://leniency.blogspot.com/2009/06/anarchywithoutanarchism.html.
Pogge, Thomas, 'Equal Liberty for All?', *Midwest Studies in Philosophy*, XXVIII, 2004, pp. 266–81.
Poulantzas, Nicos, 'The Problem of the Capitalist State', *New Left Review*, 58, 1969.
Poulantzas, Nicos, *Political Power & Social Classes*, trans. Timothy O'Hagan (London: NLB and Sheed & Ward, 1973).
Proudhon, Pierre-Joseph, *What is Property?*, Donald R. Kelley and Bonnie G. Smith (eds) (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
Ranciere, Jacques, *The Nights of Labour: the Workers' Dream in Nineteenthcentury France*, trans. John Drury (Philadelphia, PA: Temple University Press, 1989).
Ranciere, Jacques, *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1999).
Ranciere, Jacques, 'Who is the Subject of the Rights of Man?', *The South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 2004, pp. 297–310.
Ranciere, Jacques, *The Politics of Aesthetics: the Distribution of the Sensible*, trans. Gabriel Rockhill (New York: Continuum, 2004).
Ranciere, Jacques, 'Democracy, anarchism and radical politics today: An interview with Jacques Ranciere', with Todd

May, Benjamin Noys and Saul Newman, trans. John Lechte, *Anarchist Studies*, 16(2), 2008, pp. 173–85.
Rasch, William, *Sovereignty and its Discontents: On the Primacy of Confl ict and the Structure of the Political* (London: Birkbeck Law Press, 2004).
Reich, Wilhelm *The Mass Psychology of Fascism* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 1980).
Richards, Vernon (ed.), *Errico Malatesta: His Life & Ideas* (London: Freedom Press, 1993).
Rothbard, Murray, 'Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State', *Journal of Libertarian Studies*, 1(1), 1977, pp. 45–57.
Rupert, Mark, 'Anti-Capitalist Convergence? Anarchism, Socialism and the Global Justice Movement', in Manfred Steger (ed.), *Rethinking Globalism* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003), pp. 121–35.
Schmitt, Carl, *The Concept of the Political*, trans. George Schwab Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996).
Schmitt, Carl, *The* Nomos *of the Earth in the International Law of the* Jus Publicum Europeaum, trans. G. L. Ulmen (New York: Telos Press, 2003).
Schmitt, Carl, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. G. Schwab (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2005).
Schurmann, Reiner *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, trans. Christine Marie Gros (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1987).
Sorel, Georges, *Reflections on Violence*, trans. T. E. Hulme and J. Roth (New York: Collier Books, 1999).
Spencer, Herbert, *Social Statics* (London: Chapman, 1851).
Spencer, Herbert, *The Man versus the State* (Harmondsworth: Penguin, [1884] 1969).
Stirner, Max, *The Ego and Its Own*, David Leopold (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Tarrow, Sidney, *The New Transnational Activism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).
Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, trans. J. P. Mayer (ed.), G. Lawrence (London: Fontana Press, 1994).
Tormey, Simon, '"Not in my Name": Deleuze, Zapatismo and the Critique of Representation', *Parliamentary Affairs*, 2006.
Toscano, Alberto, 'From the State to the World? Badiou and Anti-Capitalism', *Communication & Cognition*, 37(3&4), 2004, pp. 199–224.
Toscano, Alberto, 'Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical', *The Philosophy of Antonio Negri: Revolution in Theory*, Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha (eds) (London: Pluto Press, 2007), vol. 2, pp. 109–28.
Toscano, Alberto, 'The war against pre-terrorism: the Tarnac 9 and *The Coming Insurrection'*, *Radical Philosophy*, 154, March/April 2009.
Vaneigem, Raoul, *The Revolution of Everyday Life*, trans. Donald Nicholson-Smith (London: Rebel Press, 2006).
Vattimo, Gianni, *The End of Modernity: Nihilism and the Hermeneutics in PostModern Culture*, trans. Jon R. Snyder (Cambridge: Polity Press, 1988).
Wolff, Robert Paul, *In Defense of Anarchism* (Berkeley, CA: University of California Press, 1998).
Woodcock, George, *Anarchism: A History of Libertarian Ideas and Movements* (Harmondsworth: Penguin, 1986).
Wright, Steve, 'A Party of Autonomy', *Resistance in Practice: the Philosophy of Antonio Negri*, Timothy S. Murphy and Abdul-Karim Mustapha (eds) (London: Pluto Press, 2005), pp. 73–106.
Zerzan, John, *Future Primitive and Other Essays* (New York: Autonomedia, 1994).

Zerzan, John, *Elements of Refusal* (Columbia, CO: CAL Press, 1999).
Zizek, Slavoj, *The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology* (London: Verso, 1999).
Zizek, Slavoj, 'Divine Violence and Liberated Territories' Interview with SOFT TARGET (Los Angeles, 14 March 2007), available at: http://www.softtargetsjournal.com/web/zizek.php.
Zizek, Slavoj, 'Resistance is Surrender', *London Review of Books*, 15 November 2007.
Zizek, Slavoj, 'Robespierre, or, the "Divine Violence" of Terror', Introduction to *Virtue and Terror*, by Maximilien Robespierre, trans. John Howe (London: Verso, 2007).
Zizek, Slavoj, *In Defence of Lost Causes* (London: Verso, 2008).
Zizek, Slavoj, *Violence: Six Sideways Reflections* (New York: Picador, 2008).

Tentang Penulis

Saul Newman (lahir 22 Maret 1972) merupakan seorang teoretikus politik asal Inggris yang dikenal melalui tulisan-tulisannya mengenai post-anarkisme. Sejumlah karya pentingnya meliputi *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power* (2001), *Power and Politics in Poststructuralist Thought* (2005), *Max Stirner* (2011), *Post-Truth Populism: A New Political Paradigm* (2024), serta berbagai karya lainnya.